ETICA Y SOCIEDAD

ALASDAIR MACINTYRE

JUSTICIA Y RACIONALIDAD

HHL

EDICIONES INTERNACIONALES UNIVERSITARIAS

«Justicia y racionalidad es una obra de importancia crítica..., por lo general, convincente y, siempre, provocativa, que facilmente nos conduce a reflexionar acerca de nuestro momento histórico»
(Commentary).

«Alasdair MacIntyre ha hecho aún más. Aquí cumple su palabra, empeñada en "Tras la virtud", de desarrollar por la racionalidad y la justicia lo que es tradición expresa. (...) En esta obra, el autor explica la historia de cuatro tradiciones: la aristotélica, la agustiniana, la escocesa y la que surge de la tradición liberal. MacIntyre expone la interacción de éstas con un método que clarifica nuestro común enfoque intelectual y moral. Si bien MacIntyre no pretende resolver los actuales retos políticos y sociales a los que nos enfrentamos, deja claro aquello que no tiene solución»
(Commonweal).

Alasdair MacIntyre cursó estudios de filosofía en el *Queen Mary College* de la Universidad de Londres y en Manchester. Ha sido profesor de filosofía moral en las universidades británicas de Oxford y Essex y en las norteamericanas de Vanderbilt, Boston y Wellesley College. En 1988-1989 fue profesor invitado *Henry R. Luce* en el *Whitney Humanities Center* de la Universidad de Yale y actualmente es profesor *Mac Mahon-Hank* de la Universidad de Notre Dame.

Nombrado doctor *honoris causa* en letras por *Swarthmore College* en 1983 y en literatura por la *Queen's University* de Belfast en 1988, MacIntyre ha sido además ponente en las conferencias *Carlyle* de Oxford (1982), *Lindley* en Kansas (1984), *Richard Peters* en Londres (1985), *Gifford* en Edimburgo (1988) y *Tomás de Aquino* en Marquette (1990) y Dallas (1991).

De sus obras se han traducido al castellano «Tras la virtud» (Crítica, 1987), «La idea de una comunidad ilustrada» (Diálogo filosófico, 1991) y «Tres Versiones Rivales de la Etica» (Rialp, 1992).

HHL

HHL

Justicia y racionalidad

Conceptos y contextos

HHL

Carlos A. Rada Alayón
Filosofía de la Educación

ALASDAIR MACINTYRE

JUSTICIA Y RACIONALIDAD

CONCEPTOS Y CONTEXTOS

Traducción y presentación de
ALEJO JOSE G. SISON

EDICIONES INTERNACIONALES UNIVERSITARIAS, EIUNSA, S.A.
BARCELONA

HHL

Título original: *Whose justice? Which rationality?*
© Copyright 1988 by Alasdair MacIntyre
© Copyright 1994 de la versión española
Ediciones Internacionales Universitarias, Eiunsa, S.A.
Vía Augusta, 9. 08006 Barcelona
Published by agreement with Scott Meredith Literary Agency, Inc., 845 Third Avenue, New York, NY 10022
Traducción: Alejo G. Sisón
ISBN: 84-87155-28-6
Depósito Legal: NA 750-1994

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Fotocomposición: FONASA. Avda. Sancho el Fuerte, 26.
31008 Pamplona

Printed in Spain - Impreso en España

Imprime: Line Grafic, S.A. - Hnos Noáin, s/n. Ansoáin (Navarra)

HHL

A Antonia Mary Pietrosanti,
Jean Catherine MacIntyre,
Daniel Eneas MacIntyre
y Helen Charlotte MacIntyre

INDICE

HHL

PRESENTACION

Entre las múltiples virtudes que, como pensador, ha demostrado MacIntyre a lo largo de esta obra, cabría destacar ante todo su valentía. Lo fácil, dadas las actuales circunstancias históricas, hubiera sido enrolarse en las filas de los que creen haber vencido al marxismo por sus propias fuerzas e ideas. No es que pretenda reavivar una batalla perdida —que, como tal, bien librada está—; sino que advierte a los partidarios de la ideología opuesta que la victoria, aparte de prematura, en realidad, no es suya. El triunfo pertenece a la verdad; y para los supuestos vencedores aún les quedan gravísimos problemas de diversa índole de cuya resolución depende su propia supervivencia.

En primer lugar —y al contrario del sentir establecido y dominante— no hay ninguna justicia en sí, ninguna acción buena ni obra justa alguna, que no haga referencia a un modelo de racionalidad práctica. Y tampoco puede darse ningún modelo de racionalidad práctica —ningún esquema ni criterio de la verdad en la acción— que no esté metido en el seno de una tradición. Es precisamente dentro de una específica tradición sociocultural o «política» (en el mejor de los sentidos) donde un modelo —a la fuerza abstracto— de racionalidad práctica cobra vida, se desarrolla y se propaga. Simultáneamente, cualquier tradición se constituye por medio de la emergencia y de la resolución alternantes de conflictos con otras tradiciones, tanto sobre temas concretos como sobre asuntos de mayor alcance. A menudo, la mejor defensa de la propia postura teórica y vital, incorporada en una tradición histórica determinada, exige una cautelosa labor de revisión y de transformación: paradigmáticamente, se cumple aquel dicho de que «algo tiene que cambiar para que todo siga igual...»

Por otra parte, en el Occidente nos hemos acostumbrado a pensar en términos de unos criterios universales previos de racionalidad, a los que sometemos a examen las tradiciones que se nos presentan para juzgar así su valor de verdad. De modo que cualquier aproximación hacia una tradición intelectual determinada se hace libre de compromisos —o más radicalmente, con la voluntad firme de no comprometerse, suceda lo que sucediere— porque sólo de esta manera, en principio, quedaría a salvo nuestra neutralidad, independencia y objetividad, las cuales, a su vez, garantizarían la

HHL

verdad, la validez y la aceptabilidad del dictamen que emitimos. Parece que confundimos la asepsia con el rigor científico, el rechazo de la autoridad y de los primeros principios indemostrables bajo el rótulo despectivo de «prejuicios» con la racionalidad que se jacta de «ilustrada».

Ahora bien, MacIntyre denuncia enérgicamente esta actitud como la gran coartada del liberalismo, en sus distintas versiones antropológicas, económicas y políticas. Y, en su lugar, afirma con contundencia que la lealtad y el compromiso hacia una tradición originaria y nativa es el presupuesto básico para evaluar, e incluso para comprender, acertadamente, otra tradición ajena. Esta limitación, tan real como ignorada, se manifiesta de manera acuciante en la traducción de textos y de relatos, en especial, los del género épico. Habitar en el ámbito demarcado por un idioma es la condición *sine qua non* para acceder a cualquier otro. Y comoquiera que, en nuestra «aldea global», el relacionarse con otros ámbitos culturales distintos del propio es inevitable, resulta que uno se afianza en su *ethos* primario si y sólo si es capaz de rendir cuenta, satisfactoria y convincentemente, desde él, de las críticas y de las pretensiones que le dirige un *ethos* ajeno, del que posiblemente, quisiera apropiarse. Después de esta breve advertencia, esperamos que haya quedado patente, entre otras cosas, el reto nada insignificante que ha supuesto la versión de estas páginas al castellano.

Valiente, pues, es MacIntyre, en la acepción aristotélica de esta virtud, como término medio entre la temeridad insensible y la cobardía desesperanzada: dice claramente lo que debe decir; afina mucho en lo que puede y es conveniente que se diga; calla lo que —si se dijera— sería palabra vana y mera repitición. Pero más importante aún es que sea «valiente» en el sentido socrático del término; porque la ciencia que acompaña a todas sus afirmaciones es, para todo aquél que goza de buena vista, una cosa manifiesta.

Alejo José G. Sison
IESE, Barcelona
junio de 1993

PREFACIO

En 1981 publiqué la primera edición de *Tras la virtud*. En ese libro concluí que «nosotros, a pesar de los esfuerzos de tres siglos de filosofía moral y de un siglo de sociología, todavía carecemos de cualquier propuesta coherente racionalmente defendible del punto de vista liberal individualista» y, al mismo tiempo, que «la tradición aristotélica puede restablecerse de manera que devuelva la racionalidad y la inteligibilidad a nuestras actitudes y a nuestros compromisos morales y sociales». Pero también reconocía que estas conclusiones requerían el apoyo de un relato de la racionalidad, a la luz del cual las valoraciones rivales e incompatibles que consituyen el argumento de *Tras la virtud* pudieran defenderse adecuadamente. Prometí un libro en el que intentaría decir, a la vez, por qué es racional actuar de una forma determinada en lugar de otra y por qué es racional promover y defender una concepción de la racionalidad práctica en lugar de otra. He aquí el libro.

En 1982 dicté las Lecciones Carlyle en la Universidad de Oxford sobre el tema «Algunas Transformaciones de la Justicia». Al preparar el material de aquellas lecciones para la publicación, me dí cuenta de que las concepciones diferentes e incompatibles de la justicia están estrechamente vinculadas, característicamente, con las diferentes e incompatibles concepciones de la racionalidad práctica. Por consiguiente, la tarea de elaborar discusiones de los puntos de vista acerca de la justicia de Aristóteles, Gregorio VII y Hume resultó ser inseparable de la tarea de explicar las creencias acerca de la racionalidad práctica presupuestas o expresadas en esas visiones de la justicia. Las que se concebían originalmente como dos tareas distintas llegaron a fundirse en una sola.

Este hecho me permitió responder a otra *lacuna* en *Tras la virtud*, subrayada por más de un crítico que presentaba equivocadamente ese libro como una defensa de «una moralidad de virtudes» como alternativa a «una moralidad de reglas». Semejantes críticos no lograron darse cuenta de la manera en que se decía que cualquier moralidad adecuada de las virtudes exigía como contrapartida «una moralidad de leyes» (*Tras la virtud*, segunda edición, pp. 150-152); una moralidad tal porque «saber

aplicar la ley, en sí mismo, sólo es posible para alguien que ya posee la virtud de la justicia» (p. 152). Una preocupación central de esta secuela de *Tras la virtud* es la naturaleza de esta conexión entre la justicia y las leyes.

Aunque el presente libro es una secuela de *Tras la virtud* en el sentido de que responde a las preguntas que plantea *Tras la virtud*, se ha escrito de tal forma que —así espero— sea una obra que pueda leerse por los que no han leído *Tras la virtud*. En *Tras la virtud* he intentado dirigirme tanto a los filósofos académicos como a los profanos. El peligro de semejante intento es que deje insatisfecho a ambos públicos; es un peligro que me ha parecido bueno volver a correr, si sólo por la convicción de que la concepción de la filosofía esencialmente como una investigación semitécnica, *quasi-científica* y autónoma llevada a cabo por profesionales especialistas es, en último término, estéril. Ciertamente, en la filosofía hay un lugar amplio para una técnica legítima, pero sólo en la medida en que sirva a los fines de un tipo de investigación en el que está en juego algo de una importancia crucial para todo el mundo y no sólo para los filósofos académicos. El intento de profesionalización del pensamiento serio y sistemático ha tenido efectos desastrosos para nuestra cultura.

Los lectores de este libro que también han leído *Tras la virtud* se darán cuenta de que he reconocido más de un error en *Tras la virtud*; aunque no forma parte de ninguno de sus principales argumentos. Por ejemplo, pienso ahora que mi crítica anterior a las tesis del Aquinate acerca de la unidad de las virtudes estaba simplemente equivocada, y que se debía en parte a una mala lectura del Aquinate. Pero no me he referido a *Tras la virtud* en los pasajes relevantes no para disfrazar mi capacidad de error sino para subrayar el hecho de que este libro puede leerse y valorarse al margen de *Tras la virtud*.

Mi deuda intelectual con los demás es muy grande. Estoy profundamente agradecido a la Universidad de Oxford por la oportunidad de dar las Lecciones Carlyle, al *warden* y a los *fellows de Nuffield College* por su hospitalidad en aquella ocasión, y en especial, a Nevil Johnson cuya atención y amabilidad en diversas gestiones era muy notable. Por tanto, todos ellos agrandan una deuda que había contraído con *Nuffield College* desde que era un investigador allí. También he de dejar constancia de mi gratitud hacia la *National Endowment for the Humanities*, que me otorgó una *fellowship* en 1979-80, la cual me permitió preparar la base de mi discusión del contexto escocés de Hume en los capítulos XII-XIV, y a la fundación Guggenheim, cuya fellowship en 1984-85 me permitió realizar el trabajo fundamental para los relatos de la razón práctica propuestos por Aristóteles y Hume. Pero no habría podido servirme de estas oportunidades como partes de un esquema sistemático de investigación sin el apoyo ininterrumpido del departamento de filosofía y de la facultad de artes y ciencias de la Universidad de Vanderbilt. El decano V. Jacque Voegeli, el decano David L. Tuleen y el doctor Charles E. Scott, todos han desempeñado un papel clave en hacer posible este libro y les estoy muy agradecido.

Con los muchos lectores y críticos de *Tras la virtud* cuyas intuiciones y comentarios han ayudado en la redacción de este libro, tengo una deuda muy especial. Entre todos, sobresale, no obstante, Herbert McCabe, O.P. cuyas críticas pertinaces de mis Lecciones Carlyle han tenido un impacto duradero en mis posturas. También estoy especialmente agradecido por sus comentarios a versiones anteriores y por otros tipos de discusiones a mi colega Henry A. Teloh, a Mark D. Jordan y a Ralph McInerny de la Universidad de Notre Dame, y a mis antiguos alumnos, Donald R.C. Reed, Eric Snider y Pamela M. Hall. Mi esposa, Lynn Sumida Joy, me ha apoyado a

lo largo de este trabajo, demostrando no sólo las virtudes de la justicia y de la racionalidad, sino también caridad y paciencia.

Mas, en nada hubiera resultado todo este trabajo si no fuera por el duro esfuerzo de Chris Bastian y de Stella Thomspson en la preparación del escrito definitivo. Sin su cuidado concienzudo e inteligente, la ayuda de los demás hubiera sido en balde. Por tanto, merecen un tipo de agradecimiento muy especial.

Alasdair MacIntyre
Nashville, Tennessee
abril de 1987

HHL

CAPITULO I

JUSTICIAS RIVALES, RACIONALIDADES COMPETIDORAS

HHL

HHL

Comencemos por considerar el ámbito provocador de preguntas sobre lo que la justicia requiere y permite, a las que se ofrecen respuestas alternativas e incompatibles por parte de individuos y grupos rivales dentro de la sociedad contemporánea. ¿Acaso la justicia permite grandes desigualdades de ingresos y de propiedades? ¿Requiere la justicia alguna acción compensatoria para remediar las desigualdades que resultan de una injusticia anterior, aun cuando los que pagan el precio de dicha compensación no tuvieran parte alguna en esa injusticia? ¿Permite o exige la justicia la imposición de la pena de muerte?, y en el caso de que así sea, ¿para qué ofensas? ¿Es justo permitir la despenalización del aborto? ¿Cuándo es justo entrar en guerra? Verdaderamente es larga la lista de preguntas semejantes.

La atención a las razones aducidas para apoyar respuestas diferentes y rivales a tales preguntas pone de manifiesto que, subyacentes a esta amplia diversidad de juicios sobre unos tipos particulares de cuestiones, hay unas concepciones conflictivas de la justicia, concepciones que están llamativamente enfrentadas unas con otras de muchas maneras. Algunas concepciones de la justicia giran alrededor del concepto de merecimiento, mientras que otras niegan que éste tenga relevancia alguna. Unas concepciones apelan a los derechos humanos inalienables, otras a una noción del contrato social y algunas otras al criterio de la utilidad. Más aún, las teorías rivales de la justicia que incorporan estas concepciones rivales expresan igualmente los desacuerdos sobre la relación de la justicia con los otros bienes humanos, sobre el tipo de igualdad que la justicia requiere, sobre el ámbito de transacciones y personas al que consideraciones acerca de la justicia son relevantes, y sobre la posibilidad de un conocimiento de la justicia al margen del conocimiento de la ley de Dios.

Por tanto, los que hayan esperado descubrir buenas razones para hacer este juicio y no ese otro sobre un tipo particular de asuntos —trasladándose de los campos de la vida social cotidiana, en los que grupos e individuos discuten acerca de lo que sea justo hacer en casos particulares, al campo de la investigación teórica, en el que se elaboran y se debaten concepciones sistemáticas de la justicia— se darán cuenta de que, una vez más, han entrado en una escena de conflicto radical. Lo que esto les pueda revelar no es sólo que nuestra sociedad no es una sociedad de consenso, sino de división y conflicto —al menos por lo que respecta a la naturaleza de la justicia— sino que también, hasta cierto punto, esa división y conflicto están dentro de ellos mismos. Porque aquello en que muchos de nosotros hemos sido educados no es un modo coherente de pensar y juzgar, sino algo construido a partir

HHL

de una amalgama de fragmentos sociales y culturales heredados, tanto de las diferentes tradiciones de las que nuestra cultura originariamente se derivaba (puritana, católica, judía) como de los diferentes momentos y aspectos del desarrollo de la modernidad (la ilustración francesa, la ilustración escocesa, el liberalismo económico decimonónico, el liberalismo político del siglo veinte). Tantas veces, en los desacuerdos que surgen desde dentro de nosotros y en aquellos que son puntos de conflicto entre nosotros y los demás, nos vemos forzados a enfrentarnos con la siguiente pregunta: ¿Cómo hemos de decidir entre las apelaciones de las versiones rivales e incompatibles de la justicia que compiten por nuestra lealtad moral, social y política?

Resultaría bastante natural intentar responder a esta pregunta indagando sobre la versión sistemática de justicia que aceptaríamos, si los criterios por los cuales se guían nuestras acciones fueran los criterios de racionalidad. Parecería como si para conocer la justicia tuviéramos que aprender primero lo que la racionalidad requiere de nosotros en la práctica. Sin embargo, el que intente aprenderlo en seguida se encuentra con el hecho de que las disputas sobre la naturaleza de la racionalidad en general y sobre la racionalidad práctica en particular son, al parecer, tan múltiples e insondables como las mismas disputas acerca de la justicia. Ser racional en la práctica —así sostienen algunos— significa actuar sobre la base de los cálculos de costes y de beneficios a partir de los cursos alternativos de acción posibles y sus consecuencias para uno mismo. El ser racional en la práctica —afirman otros rivales— consiste en actuar bajo aquellos constreñimientos que cualquier persona racional, capaz de una imparcialidad que no atribuya privilegio particular alguno a sus propios intereses, estaría de acuerdo en que se impusieran. El ser racional en la práctica —como defiende un tercer grupo— está en actuar de tal modo que se alcance el bien último y verdadero de los seres humanos. Así aparece un tercer nivel de diferencias y conflictos.

Uno de los rasgos más llamativos de los órdenes políticos modernos es su carencia de foros institucionalizados dentro de los cuales estos desacuerdos fundamentales puedan investigarse y esbozarse sistemáticamente, así como la ausencia de intento alguno para resolverlos. Con frecuencia, los mismos hechos del desacuerdo pasan inadvertidos, disfrazados por una retórica de consenso. Y si en algún asunto complejo y singular —como en las disputas sobre la guerra de Vietnam o los debates sobre el aborto— las ilusiones de un consenso sobre las cuestiones de justicia y de racionalidad práctica se encuentran de momento rotas, las expresiones de desacuerdo radical se institucionalizan de tal forma que se sustrae dicho asunto singular del telón de fondo de las diferentes e incompatibles creencias a partir de las cuales semejantes desacuerdos irrumpen. Este hecho sirve para prevenir, en la medida de lo posible, que el debate se extienda a los principios fundamentales que informan aquellas creencias de fondo.

A los ciudadanos corrientes, por lo tanto, se les deja con sus propios recursos en estas cuestiones. De entre ellos, los que —muy comprensiblemente— no abandonan los intentos de pensar sistemáticamente sobre estos asuntos, por lo general, llegan a descubrir sólo dos tipos principales de recursos: aquellos proporcionados por las investigaciones y discusiones de la filosofía académica moderna y aquellos proporcionados por las comunidades más o menos organizadas de creencias, como las iglesias o las sectas, sean religiosas o no, y ciertos tipos de asociaciones políticas. En realidad, ¿qué nos permiten hacer estos recursos?

La filosofía académica moderna busca, en su mayor parte, proporcionar los medios para una definición más exacta e informada del desacuerdo, antes que pro-

gresar en su resolución. Resulta que los profesores de filosofía que se ocupan de las cuestiones de la justicia y de la racionalidad práctica se enzarzan tan violenta, tan confusa, y —así parece— tan irremediablemente como otros cualesquiera, en la pregunta por el procedimiento según el cual estas cuestiones deben resolverse. Por supuesto que logran articular los puntos de vista rivales con mayor claridad, elegancia y con una selección más amplia de argumentos que los demás, pero parece que consiguen poco más que esto. Y, si reflexionamos sobre este hecho, quizás no debamos sorprendernos.

Consideremos, a modo de ejemplo, una tesis filosófica muy plausible a primera vista, sobre cómo deberíamos proceder en estas cuestiones si quisiéramos comportarnos racionalmente. La racionalidad exige —así han argumentado un número de filósofos académicos— que nos libremos primero de nuestra lealtad hacia cualquiera de las teorías competidoras y, también, que nos distanciemos de todas aquellas particularidades de las relaciones sociales en cuyos términos nos hemos acostumbrado a comprender nuestras responsabilidades e intereses. Se sugiere que sólo mediante esa decisión llegaremos a un punto de vista realmente neutral, imparcial y, en cierto modo, universal, libre del partidismo, de la parcialidad y de la unilateralidad que de otro modo nos habría afectado. Y sólo obrando así podremos valorar racionalmente las versiones rivales de justicia.

Un problema es que los que antes estaban de acuerdo con este procedimiento luego llegan a un desacuerdo sobre la concepción precisa de justicia resultante que haya de tomarse como racionalmente aceptable. Pero incluso antes de que ese problema surja, debe plantearse si, por adoptar este procedimiento, se hayan olvidado de unas cuestiones claves. Porque puede defenderse y de hecho se ha defendido, que esta versión de la racionalidad es en sí misma vulnerable, según dos modos relacionados entre sí. En realidad, su requisito de desinterés supone implícitamente una versión particular y partidaria de la justicia, la del individualismo liberal, para justificar la cual aquél desinterés se utilizará luego, de manera que su neutralidad aparente no es más que un engaño. Además, su concepción de una racionalidad ideal que consiste en los principios a los que un ser socialmente desmembrado llegaría, ignora, de modo ilegítimo, el carácter ligado de modo inevitable al contexto histórico y social que necesariamente tiene cualquier conjunto sustantivo de principios de racionalidad, sean teóricos o prácticos.

Los desacuerdos fundamentales acerca del tipo de racionalidad suelen ser peculiarmente difíciles de resolver. Porque ya al proceder inicialmente de una determinada manera en vez de otra para aproximarse a las cuestiones disputadas, los que así hagan han tenido que asumir que esos procedimientos particulares son los que deben seguir racionalmente. Cierto grado de circularidad es inevitable. Por eso, cuando los desacuerdos entre dos puntos de vista opuestos son lo suficientemente fundamentales —como en el caso de los desacuerdos sobre la racionalidad práctica en los que está en juego la naturaleza de la justicia—, aquellos desacuerdos se extienden a las respuestas a la pregunta de cómo proceder para resolver los mismos desacuerdos.

Aristóteles decía en el libro *gamma* de la *Metafísica* que cualquiera que niegue aquella ley básica de la lógica —el principio de la no-contradicción— y que está preparado para defender su postura entrando en debate, será de hecho incapaz de evitar el acudir a ese mismo principio que se ha propuesto rechazar. Y puede ser que para las otras leyes de la lógica unas defensas paralelas lleguen a construirse. Pero incluso si Aristóteles tuvo éxito en demostrar —como así pienso— que nadie que entienda las leyes de la lógica podrá seguir siendo racional mientras las rechace, la

observancia de las leyes de la lógica sólo es una condición necesaria pero no suficiente para la racionalidad, bien sea teórica o práctica. El desacuerdo acerca de la naturaleza fundamental de la justicia surge de lo que debe añadirse a la observancia de las leyes de la lógica para justificar las adscripciones de racionalidad —bien sea a uno mismo o a otros, a los modos de investigación o a la justificación de las creencias, o incluso a los planes de acción y su justificación— y se extiende al desacuerdo sobre el modo conveniente de proceder racionalmente de cara a estos desacuerdos. Así, los recursos que nos proporciona la filosofía académica moderna nos permiten redefinir —aunque por sí mismos, no parecen resolver— las pretensiones enfrentadas y rivales hacia nuestra lealtad por parte de los protagonistas de relatos conflictivos de justicia y de racionalidad práctica.

El único tipo de recursos diferente, por lo general, disponible en nuestra sociedad para semejantes personas, es el que se consigue al participar en la vida de alguno de esos grupos cuyo pensamiento y acción están informados por cierta profesión distintiva de ciertas convicciones firmes con respecto a la justicia y a la racionalidad práctica. Los que han acudido o acuden a los filósofos académicos han esperado o esperan adquirir, por este mismo hecho, un conjunto de argumentos sólidos por medio de los cuales pueden asegurarse y asegurar a otros la justificación racional de sus puntos de vista. Los que, por otra parte, acuden a un conjunto de creencias incorporadas en la vida de un grupo depositan su confianza en personas más que en argumentos. Al obrar de esa forma, no pueden escapar de la acusación de cierta arbitrariedad en sus compromisos; una acusación que, sin embargo, tiende a tener poco peso para aquel a quien se dirige. ¿Por qué tendrá tan poco peso?

En parte, es gracias al cinismo general en nuestra cultura hacia el poder o incluso hacia la relevancia de un argumento racional para los asuntos suficientemente fundamentales. El fideísmo tiene una legión grande, aunque no siempre elocuente, de seguidores, y no sólo entre los miembros de las iglesias y los movimientos protestantes que lo profesan abiertamente: hay muchos fideístas secularizados. Y en parte se debe a una sospecha fuerte, y a veces justificada, de aquellos contra los cuales se formula la acusación; los que les acusan lo hacen, no tanto porque ellos mismos se sienten movidos por un argumento racional como porque al apelar a un argumento, se capacitan para ejercer un tipo de poder que favorece sus propios intereses y privilegios —los intereses y privilegios de una clase que se ha apropiado del uso retóricamente eficaz de la argumentación para sus propios fines—.

Es decir, los argumentos han llegado a entenderse en algunos ámbitos no como expresiones de racionalidad sino como armas, como técnicas de desorganización, que suministran una parte importante de las habilidades profesionales a los abogados, a los académicos, a los economistas y a los periodistas que, por eso mismo, dominan a los que ni son fluidos ni elocuentes dialécticamente. Hay, por lo tanto, una concordancia significativa en el modo en que los en apariencia muy distintos tipos de grupos sociales y culturales conciben unos los compromisos de los otros. Para los lectores del *New York Times* —o al menos para aquel segmento suyo que comparte los presupuestos de los que escriben esta hoja parroquial del liberalismo ilustrado acaudalado y pagado de sí mismo— las congregaciones del fundamentalismo evangelical aparecen horteras y sin ilustración. Pero para los miembros de estas congregaciones, aquellos lectores parecen constituir, igualmente, una comunidad de fe prerracional como ellos, con la única diferencia de que aquellos no logran reconocerse por lo que son y, por tanto, no se encuentran en una posición para lanzar acusaciones de irracionalidad contra ellos mismos o contra cualquier otro.

Habitamos pues una cultura en la que la incapacidad de llegar a unas conclusiones, racionalmente justificables por medio del acuerdo sobre la naturaleza de la justicia y de la racionalidad práctica, coexiste con las atribuciones, de grupos socialmente opuestos, a conjuntos rivales y conflictivos de convicciones no apoyados por una justificación racional. Ni las voces de la filosofía académica, ni —por otra parte— las voces de cualquier disciplina académica, ni las voces de las subculturas partidistas, han sido capaces de proporcionar a los ciudadanos corrientes un modo de unir a sus convicciones en tales asuntos una justificación racional. Los temas debatidos referentes a la justicia y a la racionalidad práctica se tratan, por tanto, en la esfera pública no como una materia para la investigación racional, sino como algo propio de las afirmaciones y refutaciones a partir de conjuntos de premisas alternativos e incompatibles.

¿Cómo se ha llegado a este estado? La respuesta se divide en dos partes, cada una de las cuales tiene que ver con la Ilustración y su historia subsiguiente. Era una aspiración central de la Ilustración, una aspiración cuya formulación en sí misma fue un gran logro, proporcionar para el debate en la esfera pública, criterios y métodos de justificación racional por medio de los cuales los planes alternativos de acción en cada uno de los ámbitos de la vida pudieran juzgarse justos o injustos, racionales o irracionales, ilustrados o sin ilustrar. De esta manera, se esperaba que la razón pudiera desplazar a la autoridad y a la tradición. La justificación racional apelaría a unos principios innegables para cualquier persona racional y, por tanto, independientes de todas aquellas particularidades sociales y culturales que los pensadores ilustrados consideraban como la vestimenta meramente accidental de la razón en tiempos y lugares particulares. Y aquella justificación racional no podía ser otra cosa que lo que los pensadores ilustrados habían dicho que era, admitida al menos por la gran mayoría de las personas educadas en los órdenes culturales y sociales post-ilustrados.

Sin embargo, tanto los pensadores de la ilustración como sus sucesores se mostraban incapaces para ponerse de acuerdo acerca de cuáles eran precisamente aquellos principios que serían innegables para todas las personas racionales. Un tipo de respuesta fue dada por los autores de la *Encyclopédie*, un segundo por Rousseau, un tercero por Bentham, un cuarto por Kant y un quinto por los filósofos escoceses del sentido común y sus discípulos franceses y norteamericanos. Tampoco pudo la historia subsiguiente disminuir el alcance de tal desacuerdo. Antes bien lo dilató. Por consiguiente, el legado de la ilustración ha sido proporcionar un ideal de justificación racional que ella misma ha demostrado imposible de alcanzar. Y de aquí se deriva, en gran parte, la incapacidad de nuestra cultura para unir la convicción con la justificación racional. Dentro de ese tipo de filosofía académica, heredera de las filosofías de la ilustración, la investigación de la naturaleza de la justificación racional ha proseguido con un refinamiento cada vez mayor y con un desacuerdo que en nada ha disminuido. En la vida cultural, política, moral y religiosa la convicción post-ilustrada ha cobrado efectivamente una vida propia, independiente de la investigación racional.

Merece la pena, por tanto, preguntar si la ilustración no habrá contribuido de un segundo modo a nuestra condición presente; no sólo por lo que sus logros al propagar sus doctrinas distintivas hayan efectuado, sino también por lo que ha conseguido ocultar de nuestra vista. ¿Acaso hay algún modo de comprensión que no encuentre lugar en la cosmovisión ilustrada por medio del cual se tienen los recursos conceptuales y teóricos para reunir la convicción referente a materias como la justicia, por un lado, y la investigación racional y la justificación, por otro? Será importante, al

intentar responder a esta pregunta, no enzarzarnos por tratar de continuar, quizás inadvertidamente, los criterios aceptados de la ilustración. Ya tenemos la mejor de las razones para suponer que aquellos criterios no pueden cumplirse, y sabemos de antemano, por tanto, que desde el punto de vista de la ilustración y de sus sucesores, cualquier versión de un modo alternativo de comprensión será tratado inevitablemente como un punto de vista rival más, incapaz de justificarse de modo conclusivo frente a sus contrincantes ilustrados. Cualquier intento de proporcionar una postura alternativa radicalmente diferente resultará ser insatisfactorio racionalmente de muchas maneras, según la postura de la misma ilustración. Por tanto, es inevitable que tal intento sea inaceptable y rechazado por aquellos cuya lealtad está con los modos culturales e intelectuales dominantes del presente orden. Al mismo tiempo, puesto que lo que se introducirá es un conjunto de apelaciones acerca de la justificación racional y sus requisitos, aquellos cuyas convicciones no-racionales desafían a cualquiera de esos requisitos de igual manera podrán sentirse ofendidos.

¿Acaso existe un modo alternativo de comprensión semejante? ¿De qué cosa nos ha privado la ilustración? Aquello en que la ilustración nos ha cegado en gran parte, y que ahora tenemos que recuperar es, a mi juicio, una concepción de la investigación racional tal como se incorpora en una tradición, una concepción según la cual los criterios mismos de la justificación racional surgen y forman parte de una historia, en la que estos —los criterios— están justificados por el modo en que trascienden las limitaciones y proporcionan los remedios para los defectos de sus predecesores en la historia de la propia tradición. No todas las tradiciones, desde luego, han incorporado la investigación racional como una parte constitutiva de sí mismas; y aquellos pensadores de la ilustración que despachaban la tradición porque la tomaban como la antítesis de la investigación racional estaban, algunas veces, en lo cierto. Pero al proceder de esa forma, habían oscurecido para sí mismos y para los demás la naturaleza de por lo menos algunos sistemas de pensamiento que rechazaban con vehemencia. Tampoco toda la culpa era suya.

Para los que viven una tradición social e intelectual en buen estado, los hechos de la tradición —que son los presupuestos de sus actividades e investigaciones— podrían ser justo eso, presupuestos injustificados que nunca son en sí mismos objetos de atención ni de investigación. Ciertamente, por lo general, sólo cuando las tradiciones fallan y se desintegran o se desafían sus seguidores se percatan de ellas, en cuanto tradiciones, y comienzan a teorizar acerca de las mismas. Por eso, la opinión de que la mayoría de los principales pensadores morales y metafísicos del mundo antiguo, medieval y de los comienzos del moderno sólo pueden entenderse adecuadamente en el contexto de las tradiciones —de las cuales la investigación racional era una parte central y constitutiva—, de ningún modo implica la creencia de que estos mismos pensadores se preocupaban por la naturaleza de tales tradiciones —ni muchos menos, que proporcionaban una versión propia de ella—. Los pensadores que se preocupan explícitamente por la tradición como su objeto de estudio son, por lo general, pensadores tardíos como Edmund Burke y John Henry Newman que, de algún modo u otro, ya se habían enajenado de las tradiciones acerca de las cuales teorizaban. Burke lo hacía de un modo chapucero, Newman con lucidez; pero ambos teorizaban con la conciencia de una antítesis aguda entre la tradición y otra cosa, una antítesis que todavía no estaba disponible para los primeros habitantes del tipo de tradición que me concierne.

El concepto de ùn tipo de investigación racional inseparable de la tradición intelectual y social en la que se incorpora se malentenderá a no ser que se tengan en

cuenta al menos cuatro consideraciones. La primera ya ha sido esbozada: el concepto de justificación racional adecuado a ese tipo de investigación es esencialmente histórico. Justificar significa narrar hasta donde ha llegado el argumento. Los que construyen teorías dentro de tal tradición de investigación y justificación a menudo dotan esas teorías con una estructura en cuyos términos ciertas tesis tienen el estatuto de los primeros principios; otros postulados dentro de tal teoría se justificarán por derivación de estos primeros principios. Pero lo que justifica los mismos primeros principios, o mejor dicho, la estructura entera de la teoría de la cual son partes, es la superioridad racional de aquella estructura particular a todos los intentos previos dentro de esa tradición de formular tales teorías y principios; no es un mero asunto de que esos primeros principios sean aceptables por todas las personas racionales —a no ser que incluyéramos, en la condición de ser una persona racional, una aprehensión y una identificación con el tipo de historia cuya culminación es la construcción de esta particular estructura teórica, como quizás Aristóteles, por ejemplo, de algún modo, hizo—.

En segundo lugar, no sólo es el modo de justificación racional dentro de tales tradiciones muy distinto de aquel de la ilustración. Lo que tiene que justificarse también se concibe de manera muy diferente. ¿Qué son, según las teorías de la ilustración, doctrinas rivales, sino doctrinas que pueden haber sido elaboradas de hecho en tiempos y lugares particulares, pero cuyo contenido y cuya verdad o falsedad, cuya posesión o falta de justificación racional, es un tanto independiente de su origen histórico? Desde este punto de vista, la historia del pensamiento en general, y de la filosofía en particular, es una disciplina un tanto distinta de aquellas investigaciones concernientes con lo que se toman por ser preguntas atemporales sobre la verdad y la justificación racional. Semejante historia se ocupa de quién dijo o escribió qué cosa, los argumentos que se aducían en realidad a favor o en contra de ciertas posturas, quién influyó en quién, etc.

Por contraste con la postura de la investigación constituida por la tradición y constitutiva de ella, lo que una doctrina particular defiende siempre es una cuestión de cuán lejos, precisamente, ha llegado, desde las particularidades lingüísticas de su formulación, desde lo que en aquel tiempo y lugar se ha supuesto con su aserción, etcétera. Las doctrinas, las tesis y los argumentos todos han de entenderse en términos de un contexto histórico. De ningún modo se sigue, por supuesto, que la misma doctrina o los mismos argumentos no puedan volver a aparecer en unos contextos diferentes. Tampoco se sigue que las apelaciones a una verdad atemporal no se hacen. Antes bien, tales apelaciones se hacen para las doctrinas cuya formulación en sí misma está ligada al tiempo, y que el mismo concepto de atemporalidad es un concepto con una historia —una que en ciertos tipos de contexto no es en absoluto la misma que en otros—.

Así, la misma racionalidad, ya sea teórica o práctica, es un concepto con una historia: ciertamente, puesto que hay una diversidad de tradiciones de investigación, también hay, con las historias —como luego se verá—, racionalidades en vez de racionalidad, como igualmente se verá que hay justicias en lugar de justicia. Y al llegar a este punto tendremos en cuenta una tercera consideración, porque los seguidores de la ilustración se adherirán comprensiblemente a ésta. Dirán sus seguidores, —nos reprocháis una incapacidad de resolver los desacuerdos entre opiniones rivales referentes a los principios a los cuales cualquier persona racional debe asentir—. Pero en su lugar nos vais a enfrentar con una diversidad de tradiciones, cada una de las cuales tiene su modo específico de justificación racional. Y seguramente las

consecuencias deben de ser una incapacidad similar para resolver desacuerdos radicales.

A todo esto, el defensor de la racionalidad en las tradiciones tiene una respuesta bipartita: que una vez que la diversidad de tradiciones se haya caracterizado con propiedad, se dispondrá de una mejor explicación de la diversidad de puntos de vista que aquellas que la ilustración o sus sucesores puedan ofrecer; y que el reconocimiento de la diversidad de tradiciones de investigación, cada una con su modo específico propio de justificación racional, no implica que las diferencias entre tradiciones rivales e incompatibles no puedan resolverse racionalmente. Cómo y bajo qué condiciones puedan resolverse es algo que sólo se entenderá después de que se haya alcanzado una comprensión previa de la naturaleza de tales tradiciones. Desde el punto de vista de las tradiciones de investigación racional, el problema de la diversidad no se elimina, sino que tan sólo se transforma de modo que se preste a una solución.

Finalmente, es crucial que el concepto de una investigación racional constituida por la tradición y constitutiva de ella no pueda dilucidarse sino a través de sus ejemplificaciones —un rasgo que tomo por ser verdadero de todos los conceptos, pero que es más importante no olvidar en algunos casos que en otros—. Las cuatro tradiciones que en este libro se utilizan para ejemplificar aquel concepto son importantes por más de una razón. Cada una es parte de la historia de fondo de nuestra propia cultura. Cada una lleva dentro de sí un tipo distintivo de versión de la justicia y de la racionalidad práctica. Cada una ha entrado en relaciones de antagonismo o de alianza e incluso de síntesis, o de ambas sucesivamente, con al menos alguna de las otras. Pero al mismo tiempo exhiben patrones muy diferentes de desarrollo.

Así, la versión aristotélica de la justicia y de la racionalidad práctica emerge de los conflictos de la *polis* antigua, mas es desarrollada luego por el Aquinate de un modo que escapa a las limitaciones de la *polis*. Así, la versión agustiniana del cristianismo entra durante el período medieval en relaciones complejas de antagonismo, posteriormente, de síntesis, y después, en un antagonismo continuado con el aristotelismo. Así, el cristianismo agustiniano en un contexto cultural tardío un tanto distinto, ahora bajo la forma del calvinismo, y el aristotelismo, ya en su versión renacentista, entraron en una nueva simbiosis en la Escocia del siglo diecisiete, engendrando, de este modo, una tradición cuyo clímax fue sabotajeado desde dentro por Hume. Y así, finalmente, el liberalismo moderno, nacido del antagonismo con todas las tradiciones, se ha trasformado gradualmente en lo que es ahora claramente reconocible, incluso por algunos de sus seguidores, como una tradición más.

Que existan otros cuerpos de investigación constituidos por la tradición que no sólo merecen atención por derecho propio, sino que cuya omisión deja mi argumento significativamente incompleto es innegable. Han de mencionarse tres en particular. La derivación del cristianismo agustiniano de sus fuentes bíblicas es una historia cuya contrapartida es la historia del judaísmo, dentro de la cual la relación del estudio devoto del *Torah* a la filosofía engendró a más de una tradición de investigación. Pero de todas las historias de investigación, ésta es la que, más que cualquier otra, debe probablemente escribirse por sus propios seguidores; en particular, para un cristiano agustiniano —como soy yo mismo— el intentar escribirla, según el modo en que me he sentido capaz de escribir la historia de mi propia tradición, sería una tamaña impertinencia. Los cristianos necesitan con urgencia escuchar a los judíos. El intentar hablar por ellos, incluso de parte de aquella ficción desafortunada, la llamada tradición judeo-cristiana, siempre es deplorable.

En segundo lugar, he procurado dar a Hume el respeto que merece en sus versiones de la justicia y del lugar del raciocinio en la génesis de la acción. Si hubiera intentado hacer lo mismo para Kant, este libro habría sido más largo de lo factible. Pero toda la tradición prusiana en la cual el derecho público y la teología luterana se mezclaban, una tradición que Kant, Fichte y Hegel intentaron universalizar sin conseguirlo, es claramente del mismo orden de importancia que la tradición escocesa de la cual he rendido cuenta. De modo que eso también necesita hacerse una vez más.

En tercer lugar, y al menos, igual de importante, es el pensamiento islámico que exige ser tratado, no sólo por su propio interés, sino también debido a su gran contribución a la tradición aristotélica. Yo he tenido que omitirlo mismamente. Y por último, el tipo de historia que trataré de contar requiere como su complemento no sólo las narrativas judía, islámica y otras derivadas de la Biblia, sino también las narrativas de tradiciones de investigación tan claramente opuestas como las engendradas en la India y en la China. El reconocimiento de tal incompletud de ningún modo lo suple, pero al menos clarifica las limitaciones de mi empresa.

Dicha empresa necesita tomar, por su propia naturaleza, al menos al inicio, una forma narrativa. Lo que tiene que decir una tradición de investigación, tanto a los que están dentro como a los que están fuera de ella, no puede exponerse de ninguna otra manera. Ser seguidor de una tradición significa interpretar siempre, en algún momento posterior, el desarrollo de la propia tradición de uno; el comprender otra tradición significa intentar suplir, en los mejores términos imaginativa y conceptualmente posibles para uno —más tarde veremos qué problemas pueden surgir de aquí— el tipo de relato que su seguidor ofrecería. Y puesto que dentro de cualquier tradición de investigación bien-desarrollada, la pregunta por cómo debe escribirse su historia hasta este estado es característicamente una de esas preguntas a la cual diferentes y conflictivas respuestas pueden darse dentro de la tradición, la tarea narrativa misma, por lo general, implica participación en el conflicto. Por lo tanto, tengo que comenzar poniendo el énfasis en el lugar necesario para el conflicto dentro de las tradiciones.

HHL

HHL

CAPITULO II

JUSTICIA Y ACCION EN LA IMAGINACION HOMERICA

HHL

Heráclito dijo que la justicia es conflicto y que todo deviene según el conflicto. John Anderson, que entendía a Heráclito a la luz del relato de John Burnet acerca de él en *Early Greek Philosophy*, defendía que la intuición de Heráclito proporcionaba la clave para comprender la naturaleza de las instituciones y los órdenes sociales. Hay medios de conflicto, foros dentro de los cuales modos opuestos de creencia, comprensión y acción entran en argumento, debate y, en casos extremos, guerra, como Heráclito también apuntaba. Pero el conflicto no es meramente divisivo. Los partidos opuestos, al entrar en relaciones actuales, movedizas, aunque a veces estables, se integran y se hacen integrados de aquellas formas de vida social y civil en las cuales —como en el universo mundo— la transgresión de las medidas de justicia trae consigo su propia retribución (fragmentos XLIV y LXXXVII en Charles Kahn *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, 1979, pp. 49 y 69). La historia de una sociedad cualquiera es, por tanto, en gran parte, la historia de un conflicto distendido o de un conjunto de conflictos. Y tal como es con las sociedades, así también con las tradiciones.

Una tradición es un argumento distendido a través del tiempo en el que ciertos acuerdos fundamentales se definen y se redefinen en términos de dos tipos de conflictos: aquellos con críticos y enemigos externos a la tradición, que rechazan todas, o al menos las partes claves de los acuerdos fundamentales, y aquellos internos, —debates interpretativos a través de los cuales el sentido y la razón de los acuerdos fundamentales vienen a expresarse, y a través de cuyo progreso se constituye una tradición—. Tales debates internos pueden destruir, en ocasiones, lo que ha sido la base del acuerdo común fundamental, de modo que bien una tradición se divide en dos o más facciones en guerra, cuyos seguidores se transforman en críticos externos los unos de las posturas de los otros, o bien la tradición pierde toda la coherencia y no logra sobrevivir. También puede suceder que dos tradiciones, hasta ahora independientes e incluso antagonistas, pueden llegar a reconocer ciertas posibilidades del acuerdo fundamental y reconstituirse a sí mismas en un debate singular más complejo.

Apelar a una tradición es insistir en que no podemos identificar adecuadamente *ni nuestros propios compromisos ni los de otros en los conflictos argumentativos del* presente, excepto si los situamos dentro de aquellas historias que los ha hecho lo que ahora han llegado a ser. Y en la medida en que aquellos conflictos argumentativos actuales se refieren a la naturaleza de la justicia, a la del razonamiento práctico y sus

relaciones mutuas, las historias relevantes no pueden hacerse inteligibles sin un reconocimiento del grado en el que extienden y continúan la historia de un conflicto en el orden social y cultural ateniense durante los siglos quinto y cuarto a.C. Por supuesto que ésta no es la única historia antecedente de la que son una extensión y una continuación. Lo que sucedió bajo el rey Josías en Jerusalén en el siglo séptimo —con la redefinición de la relación del pueblo del reino de Judá a una historia cuyo acontecimiento central era la entrega de la ley divina a Moisés en el monte Sinaí— también es, inevitablemente, parte del pasado sin el cual nuestro presente no puede hacerse adecuadamente inteligible. Pero incluso la comprensión de la ley divina, en ciertos episodios importantes, ha sido parcial pero crucialmente determinada por los modos de argumentación e interpretación que se originaron en los debates atenienses.

Heredamos de los conflictos del orden social y cultural de la *polis* ateniense un número de tradiciones mutuamente incompatibles y antagónicas, referentes a la justicia y a la racionalidad práctica. Las dos a las cuales me voy a referir recibieron su expresión clásica en Tucídides, en ciertos sofistas y maestros de retórica y en Aristóteles, respectivamente. Pero ninguna de ellas puede abstraerse, sin riesgo alguno, del contexto integral del debate en el cual cada una se definía por oposición al conjunto global formado por las demás. Y los términos de aquel debate se establecían por el cuerpo de doctrinas orales y escritas que proporcionaban a los atenienses cultos los presupuestos compartidos sin los cuales es imposible la articulación clara de los desacuerdos y conflictos. La *Ilíada* y la *Odisea* ocupan un lugar central en ese cuerpo de doctrina oral y escrita. Los atenienses, por lo tanto, tenían que comenzar por Homero. Y nosotros, que encontramos una de las dos más importantes fuentes de nuestros orígenes con respecto a la justicia y a la racionalidad práctica en los conflictos de los atenienses, no tenemos igualmente otra alternativa que comenzar también por Homero. Ese comienzo requiere el descubrimiento de algún modo de expresar para nosotros, en prosa inglesa, lo que se ha de aprender de un poeta que habla el griego homérico en el cual —con más o menos fortuna— muchos de nuestros pensamientos actuales sobre la justicia y la racionalidad práctica ni siquiera pueden expresarse.

Desde que se tradujeron las poesías homéricas al inglés por primera vez, la palabra homérica «*dike*» se ha traducido por la palabra inglesa «*justice*». Pero los cambios que han ocurrido en las sociedades modernas anglo-hablantes con respecto a cómo debe entenderse la justicia han hecho que esta traducción resulte cada vez más confusa. No es, ni mucho menos el único aspecto en el que las poesías homéricas han resultado de modo gradual menos traducibles, pero es uno de los más importantes. Porque el empleo de la palabra «*dike*», tanto por Homero como por sus personajes, presuponía que el universo tenía un singular orden fundamental, un orden estructurante tanto de la naturaleza como de la sociedad, de modo que la distinción que *nosotros* establecemos contrastando el orden natural con el orden social no podía expresarse todavía. El ser *dikaios* significa conducir las acciones y llevar los asuntos de uno de acuerdo con este orden.

Es sobre este orden que Zeus, el padre de los dioses y de los seres humanos, preside; y es sobre comunidades particulares pertenecientes a este orden que presiden los reyes, dispensando, si son justos, la justicia que Zeus les ha entregado. Todos los usos de *dike* en la *Ilíada* se refieren o al juicio de un juez en una disputa o a la apelación de una parte en una disputa. Una *dike* particular es recta si se conforma con lo que la *themis* requiere, torcida si se aleja de él. *Themis* es lo que se ha ordenado, lo que se ha establecido como en la ordenación de las cosas y de las

personas. Un rey juzga rectamente cuando lo hace conforme a las *themistes*, las ordenanzas dadas por Zeus. La realeza, el gobierno divino y el orden cósmico son nociones inseparables, y las palabras «*dike*» y «*themis*» son sustantivos derivados de dos de los verbos más básicos en el idioma griego: «*dike*» de la raíz «*deiknumi*», «muestro» o «indico»; «*themis*» de «*tithemi*», «pongo» o «establezco». Estos sustantivos están ligados a los verbos de tal modo que no se trata de una etimología muerta, sino, de alguna manera, del aspecto según el cual la naturaleza del orden cósmico se presupone, en gran parte, en el hablar cotidiano.

Tanto Zeus como aquellos reyes a quienes Zeus ha entregado las *themistes* hacen cumplir la *dike* castigando a los que la desobedecen. Por tanto, si el súbdito de un rey es ofendido, es al rey a quien debe apelar para que juzgue rectamente a su favor. Y lo mismo con Zeus. Zeus protege especialmente a aquellos cuyo lugar en el orden establecido no está claro o está amenazado: el extranjero y el suplicante.

El orden sobre el cual reinan Zeus y los reyes humanos es uno estructurado en términos de reglas sociales jerárquicamente ordenadas. Conocer lo que se requiere de uno significa conocer su lugar dentro de esa estructura y hacer lo que su papel le designa. Privar a uno de lo que se le debe, ocupando su lugar o usurpando su papel no sólo significa la violación de *dike*; es también infringir la *time*, el honor del otro. Y si estoy deshonrado, como fue Aquiles por Agamenón, entonces he de buscar la venganza.

El hacer lo que mi papel requiere, el hacerlo bien, empleando las habilidades necesarias para cumplir con lo que uno, en ese papel, debe a los otros, significa ser *agathos*. «*Agathos*» viene a traducirse por «bueno», y «*arete*», el sustantivo correspondiente, por «excelencia» o «virtud»; pero puesto que originalmente el ser *agathos* significa ser bueno en lo que su papel requiere de uno, y puesto que el papel primario, sumamente importante, es el del guerrero-rey, no sorprende que «*arete*» originalmente designe la excelencia de tal rey. El que hace lo que es propio de un rey, preservando su *time* como rey, puede, no obstante, actuar de tal forma que no observe bien la *dike*. Agamenón, por ejemplo, al deshonrar a Aquiles, no dejó de ser *agathos* (Ilíada I, 275).

Por supuesto que «*arete*» viene a utilizarse para otras cualidades que la de los guerreros-reyes, pero en las poesías homéricas todavía designa solamente las cualidades que permiten a un individuo hacer lo que su papel requiere de él. Sin embargo, estas son cualidades alabadas, no sólo porque permiten a un individuo hacer lo que su papel requiere de él, sino porque a la vez permiten a un individuo actuar conforme a lo que su papel requiere de él y preservar y restaurar el orden de la *dike*. Así, en la *Ilíada*, Néstor es *eu phroneon* (I, 253) por hablar con el propósito de acabar la riña entre Agamenón y Aquiles, y en la *Odisea*, Euriclea dice de Telémaco que ha actuado con *saophrosune* (XXIII, 30) por no revelar prematuramente el plan de su padre; se le adscribe la misma cualidad bastante antes (IV, 158), cuando estaba en la corte de Menelao. En ambos casos, lo que se le adscribía era que sabía *tanto* desempeñar efectivamente su papel *como* desempeñarlo de manera que sostenía el orden íntegro de las cosas, antes que violentarlo. Y el consejo de Néstor a los demás está mentado para producir el mismo control que Telémaco ejercía sobre sí mismo.

El pensar bien (*eu phronein*) o con tino (*saophronein*) es cuestión de acordarse o de recordar a otro lo que la *arete* y la *dike* requieren. Pero más a menudo, en las poesías homéricas, sólo es la *arete* lo que está en juego. ¿Qué significa considerar los requerimientos de la *arete* cuando se decide actuar? En la *Ilíada* (XI, 400 ss.) hay un punto en el que Odiseo se queda solo en el campo de batalla. Lleva a cabo un

diálogo consigo mismo, o mejor dicho, con su *thumos*: «...¿qué me va a pasar a mí? Si huyo espantado por su número, eso será un gran mal; pero si me capturan solo, eso será más terrible aún... Pero ¿por qué mi *thumos* me dice estas cosas? Porque sé que los malvados (*kakoi*) abandonan la batalla, pero que aquél que es excelente (*aristeuesi*) en la lucha debe mantenerse con valor...» (XX, 404-410). Odiseo recuerda a sí mismo, o mejor dicho, a su *thumos*, lo que sabe: quienquiera que sea *agathos* en cuanto guerrero y no *kakos*, se mantiene firme; y resultará bastante natural que digamos que se da a sí mismo una razón para comportarse como hace. Pero esto podría llevar a equívocos si sugiriese que Homero adscribía a Odiseo un proceso de razonamiento. Odiseo no hace ninguna inferencia. Lo que hace es llamar al presente lo que sabe para contrarrestar el efecto de una pasión que estorba, el miedo, sobre su *thumos*. Lo que se dice a sí mismo es acorde con la acción que entonces realiza, no como una premisa con la conclusión, sino como una afirmación de lo que se requiere para el cumplimiento de ese requerimiento.

¿Qué significa la palabra «*thumos*» en semejante contexto? El traducirla por «alma» o «espíritu», como sugerían Liddell y Scott, al menos para algunos ejemplos de su utilización, o por «*mens*» o «*animus*» como hizo Henricus Stephanus, es aceptable si libramos estas palabras de muchas asociaciones comunes. El *thumos* de uno es lo que le lleva hacia adelante: es su yo como un tipo de energía; y por tanto no es casualidad alguna que viene a utilizarse no sólo como la sede de la ira de uno, sino de la ira misma. Las pasiones como el miedo y la ira o el deseo sexual inflaman el *thumos* de uno y le llevan a la acción, a menudo de un tipo destructivo. Tales pasiones se nos infligen; al experimentarlas puede que tengamos *ate*, apasionamiento ciego, venido hacia nosotros. Es posible que los dioses para sus propios fines o para castigarnos sean los autores de tales aflicciones y avenimientos, e igualmente, puede que los dioses nos amonesten en contra de dejarnos llevar por ellas, como hizo Atenea con Aquiles cuando éste sintió el impulso de matar a Agamenón.

La concepción de esta relación de las pasiones al *thumos* nos previene de comprender las pasiones como aquello que nos proporciona razones y, mucho menos, buenas razones, para que alguien actúe de un modo particular. Desde esta perspectiva, las pasiones son causas por las que, al inflamar el *thumos*, le llevan a uno a hacer lo que de ningún otro modo hubiera hecho, lo que no hubiera sido apropiado que hiciera. Cuando Odiseo invoca lo que él conoce como el modo recto de obrar para inhibir los efectos del miedo, no está sopesando dos razones alternativas para la acción. Antes bien reclama su *arete* para que le dé entereza de ánimo con que vencer la pasión.

Por tanto, no sólo los preceptos que incorporan las prescripciones de la *arete* y la *dike* no se relacionan con las acciones a las que inducen como razones, sino que las pasiones no deben entenderse tampoco como proveedores de un conjunto alternativo de razones para la acción. Por supuesto que, más tarde, cuando las poesías homéricas son leídas por los que habitan tipos de cultura un tanto diferentes, es fácil malinterpretarlas según éste y otros varios modos relacionados. Así, los lectores posteriores proyectan a las poesías homéricas aquellas formas de deliberación que son prólogos a la acción, aquellos modos de formular una decisión, aquellos patrones de razonamiento práctico que ellos mismos emplean. Considerémoslo a la luz de las líneas 189 a 192 del primer libro de la *Ilíada*, en las que Homero describe la respuesta de Aquiles al discurso provocador de Agamenón en el que reafirma su pretensión al botín de Aquiles, la esclava Briseis, «para que conozcas cuánto más fuerte que tú soy

yo...» Aquiles se queda dudoso por un momento entre desenvainar su espada para matarle a Agamenón o dominar su *thumos*.

George Chapman, que publicó su traducción en 1598 escribía:

El hijo de Tetis estaba confundido. Su corazón enardecía de cólera en su pecho y las dos alternativas pugnaban en su parte discursiva - Si, una vez desenvainada la aguda espada de su muslo, debería blandirla contra la persona de Atrida, descuartizándole, o debería contener su ira y dominar su ánimo. Mientras tanto estos pensamientos hervían en su sangre y en su mente... [1]

Alexander Pope en su *Ilíada* de 1715, por contraste, traducía:

Aquiles oía, con dolor e ira opresivas, su corazón inflamarse y oprimirse contra su pecho, pensamientos desasosegados se turnaban en su cabeza, ahora impulsados por la ira, ahora retraídos por la razón: que empuja su mano a desenvainar la espada asesina, y con ella atravesar a los griegos, para traspasar a su orgulloso señor; ésta susurra que contenga su venganza, y que calme la tempestad que borbota en su alma. [2]

Y en la versión de Robert Fitzgerald, publicada en 1974, el mismo pasaje se transformaba en:

Un dolor como un pesar le oprimía al hijo de Peleo, y en su pecho peludo por allí y por allá corrían los sentimientos de su corazón: ¿debería sacar la larga espada de su muslo y, tras apartar a los demás, matar en un combate singular al gran hijo de Atreo, o contener su ira y dejar que esto se le pase? [3].

Chapman se había educado en Cambridge y allí habría tenido que leer la *Etica Nicomaquea* en la edad cumbre del aristotelismo renacentista. Por eso, adscribe a Aquiles una «parte discursiva» y unos «pensamientos» rivales en su «mente». Según Pope, Aquiles está dividido entre la razón y la pasión conforme al modo de hablar propio del siglo dieciocho. Y Fitzgerald caracteriza a Aquiles según el estilo psicológico de la edad actual como alguien sujeto a impulsos de pasión que se alternan. Cada traductor utiliza un lenguaje corriente en su propio tiempo, el presupuesto de cuyo uso es alguna versión contemporánea, bien articulada, de los determinantes de la acción y de la psicología correspondiente que se le atribuye al agente. El griego de Homero, sin embargo, no dice nada de la parte discursiva de la razón compitiendo con la pasión, ni ciertamente de una «pasión del corazón» cualquiera, en un sentido moderno. Homero habla del corazón (*etor*) y, unas líneas más adelante, del diafragma (*phren*) como órganos físicos. Toda psicología en Homero es fisiología. Cuando

1. Thetis' son at this stood vext. His heart
Bristled his bosome and two waies drew his discursive part-
If, from his thigh his sharpe sword drawne, he should make room about
Atrides' person slaughtring him, or sit his anger out
And curb his spirit. While these thoughts striv'd in his blood and mind...

2. Achilles heard, with Grief and Rage opprest,
His Heart swell'd high, and labour'd in his Breast.
Distracting Thoughts by turns his Bosom rul'd,
Now fir'd by Wrath, and now by Reason cool'd:
That prompts his Hand to draw the deadly Sword,
Force thro' the *Greeks*, to pierce their haughty Lord;
This whispers soft his Vengeance to controul,
And calm the rising Tempest of his Soul.

3. A pain like grief weighed on the son of Peleus,
and in his shaggy chest this way and that
the passions of his heart ran: should he draw
long sword from hip, stand off the rest, and kill
in single combat the great son of Atreus,
or hold his rage in check and give it time?

utilizamos este vocabulario fisiológico para expresar lo que para nosotros ahora son nociones distintivamente psicológicas, no podemos sino hablar figuradamente, al menos durante la mayor parte del tiempo. Pero Homero, al usar estas palabras particulares, no hablaba en sentido figurado. Hay, por lo tanto, una sensación crucial en la cual, aunque podamos con las ayudas apropiadas del estudio filológico e histórico entender las poesías homéricas, éstas no pueden traducirse ni siquiera en una versión de palabra por palabra. Porque si estas palabras se entienden como del inglés contemporáneo sin glosa ni paráfrasis —aquí no importa que sean los contemporáneos del 1598, del 1715 ó del 1974 los que están implicados, ni que el idioma de traducción sea el inglés, el francés o el alemán— a menudo no significa lo que las palabras de Homero; y si esas palabras se entienden en su genuino sentido homérico, sólo será por medio de una glosa y paráfrasis adecuadas y no simplemente por ellas mismas.

No es sólo una cuestión de transición de la fisiología a la psicología; como tampoco es algo que puede remediarse mediante una mejor traducción. (¿Quiénes podrán hacerla mejor que Chapman, Pope y Fitzgerald?). El comprender adecuadamente a alguien cogido entre dos planes alternativos de acción, de algún modo determinado, requiere comprender su situación de manera que no puede ser neutral entre dos modos radicalmente diferentes de concebir las relaciones entre lo que hacen los seres humanos y los prólogos y/o los determinantes de sus acciones. Cada traductor no puede sino mezclar, si quiere resultar inteligible al auditorio que se ha propuesto, el lenguaje de Homero con el de su propia época, y cuanto mejor traductor es, tanto más sutilmente transmutará las preconcepciones, un tanto ajenas, de Homero a otras que sean más familiares. Por eso, cada medio cultural particular necesita su propia traducción de Homero; y por eso, también, el camino para comprender a Homero pasa a través de la comprensión de las limitaciones específicas de cada traducción y de sus logros.

He defendido, por tanto, que en las poesías homéricas, los prólogos a la acción no deben representarse, excepto cuando pueda proporcionarse una justificación clara, en los términos de las concepciones posteriores; y que cuando se representen así, será como consecuencia de una concepción errónea generada por una deficiencia necesaria en el trabajo del traductor. Pero puede insinuarse no sólo que, por lo menos, he exagerado la diferencia entre Homero y nosotros, sino también que puede demostrarse con facilidad que así, en realidad, lo haya hecho, leyendo, por ejemplo, a partir de la línea 192 hasta las líneas 205-218. Porque aquí Atenea pide moderación a Aquiles tanto de parte de Hera como de sí misma, diciéndole que si él se modera, recibirá unos dones que valen tres veces más de lo que se haya privado. Y Aquiles responde que es necesario hacer caso a las palabras de las dos diosas, «a pesar de lo airado que uno esté con su *thumos*; porque así es mejor (*ameinon*). Quienquiera que obedezca a los dioses, a él especialmente (estos dioses) escuchan». Aquí Aquiles habla de dos modos distintos de hacer lo que manda Atenea. Atenea le recuerda —Odiseo se recordó a sí mismo— que es parte del *agathos* (*ameinon* es simplemente el comparativo de *agathon*) el no dejar que el *thumos* enardecido de uno dicte sobre sus propias acciones. Pero él también razona, desde una generalización de medios a fines, tal como acostumbramos a hacer: hacer lo que mandan los dioses ahora asegura su favor para más tarde. Y obrando así, ciertamente, hace una inferencia con respecto a lo que debería hacer, tal como nosotros hacemos.

Más aún, hacer inferencias que apelan a generalizaciones causales de esta manera es, por supuesto, un lugar común en las poesías homéricas: Euríloco señala las

consecuencias de navegar por la noche (*La Odisea* XII, 286-290); Odiseo, las de la matanza de los corderos de Helio (XIV, 320-323), y Eumeo, Telémaco, Euriclea y cualquier otro personaje de Homero, bien implícita bien explícitamente, debería razonar de esta forma. Es la capacidad de razonar lo que constituye la mayor parte del ingenio, que es la característica distintiva de Odiseo y que le hace merecedor del sobrenombre «*polumetis*» («de muchos recursos»). Y cuando se recurre en las poesías homéricas a las generalizaciones causales, el interés puesto en ellas siempre es el interés práctico de algún agente que procura actuar con eficacia. No hay teóricos de lo-que-podría-suceder ni en la *Ilíada* ni en la *Odisea*. Pero incluso el razonamiento de medios a fines tiene una función restringida en las poesías homéricas, comparado con lugares y tiempos posteriores.

En las poesías homéricas, lo que distingue el razonamiento de medios a fines de la justificación posterior, es que no responde, excepto de un modo secundario, a la pregunta del agente «¿qué debo hacer?». El agente ya ha intuido la acción que va a realizar; va a dar razón, *o bien* a un recuerdo de que necesita dominar su *thumos*, si es que lo va a realizar o deberá sufrir unas consecuencias funestas (por ejemplo, que los dioses no vayan a escuchar sus súplicas), *o bien* a una conclusión de que él debe realizar tales otras acciones, si es que va a hacer lo que se le requiere (como, por ejemplo, razona Odiseo que él necesita del arco, si a matar a los pretendientes, y Penélope, que ella ha de deshacer su tejido, si a mantener alejados a sus pretendientes). Si van a hacer lo que intuyen que se requiere de ellos, deberán llevar a cabo antes unas determinadas cosas. Así, de un modo secundario, derivan conclusiones sobre lo que tienen que hacer después, pero pueden hacerlo sólo porque ya conocen, independientemente de su razonamiento, la acción que se requiere que realicen.

Este hecho hace del razonamiento de los agentes representados en las poesías homéricas algo significativamente diferente en su función de la del razonamiento de los agentes representados por los teóricos posteriores del razonamiento práctico, bien sean del quinto o del cuarto siglo ateniense o de otras sociedades sucesoras. Porque tales teóricos característicamente nos han ofrecido versiones del razonamiento práctico en las que se representan uno o más de los tres tipos siguientes de razonamiento. En algunas versiones antiguas y medievales, el agente razona a partir de premisas acerca del bien para los agentes de su clase, en conjunción con premisas sobre su situación, para llegar a conclusiones que son acciones; en algunas versiones modernas el agente razona a partir de premisas sobre lo que él quiere, en conjunción con premisas acerca de cómo lo que él quiere puede obtenerse, para llegar a conclusiones que son decisiones o intenciones de actuar de una determinada forma, y en algunas de las anteriores versiones modernas el agente, motivado para satisfacer algún deseo, elige según algún criterio racional una acción como medio para satisfacer ese deseo. En los tres casos la pregunta que se le plantea al agente —a la cual su razonamiento práctico proporciona una respuesta— surge debido a que el agente no sabe qué hacer. Es sólo después de que la pregunta «¿qué debo hacer?» se haya respondido, por medio de algún intento del razonamiento práctico, que el agente sabe qué acción o acciones se requieren de él ahora o en el futuro previsible. Y esto hace que todos estos tipos posteriores de agentes racionales sean muy distintos de los caracteres homéricos.

Por supuesto, existen modos de redescribir los episodios de las poesías homéricas para que encajen en alguno de estos patrones. Eso es lo que hacen Chapman, Pope y Fitzgerald. Pero hacerlo siempre incluye algún grado de malentendido anacronístico. Y, en general, la tentación de caer en este malentendido es tanto más peligrosa

cuanto más se incorpore el uso de expresiones que en apariencia pueden aplicarse correctamente y con perspicacia a las acciones y a los caracteres de las poesías homéricas, y que también encuentran una aplicación a las transacciones contemporáneas, pero que sólo pueden cumplir ambas funciones en virtud de cambios de sentido y de criterios de aplicación. Consideremos el «interés propio». Los agentes, en las poesías homéricas, puede decirse que actúan siempre por interés propio, tal como lo entendían; pero el interés de un individuo es siempre su interés en cuanto esposa, o en cuanto anfitrión o en cuanto que desempeña cualquier otro papel. Y puesto que lo que se requiere de uno en su papel es que dé lo debido a los que ocupan papeles que tienen una relación determinada con respecto al suyo —el rey a sus parientes o a su súbdito, el porquero a su amo o a su consiervo, la esposa al esposo y a otros familiares, el anfitrión al huésped, etc.— no existe el mismo contraste entre lo que sirve al interés propio de uno y lo que sirve al interés de los otros tal como implican los usos modernos de «interés propio» y otros términos emparentados.

En los usos modernos de tales expresiones solemos presuponer una versión de la naturaleza humana en la que las acciones son expresiones de deseos o están causadas por ellos, y según la cual las cadenas de razonamiento práctico siempre terminan en algún «yo quiero» o «me place». Desde esta perspectiva, cada razón para actuar es una razón para un individuo particular y, por tanto, es un error suponer que pueda haber buenas razones para que alguien haga algo independientemente de su motivación. Intuimos los deseos que proporciona semejante motivación como capaces de ser organizados, o bien para que sirvan a los propósitos de un logro socialmente solidario, o bien según un modo que produzca en su lugar una competitividad mutuamente frustrante. En este contexto, un contraste entre el individuo altruista que concede peso a los deseos de los demás y el individuo egoísta que se niega a hacerlo, y entre las cualidades de cooperación de uno y las cualidades competitivas del otro, está totalmente en su lugar. Pero utilizar estos mismos contrastes para dilucidar actitudes y acciones homéricas —como algunos eruditos han hecho— es arriesgar una grave distorsión. ¿Por qué?

Tendemos a suponer, bajo la influencia de este tipo de perspectiva moderna, que los deseos son cosas psicológicamente básicas, invariables en gran parte, incluso quizá por completo, en su función en las distintas culturas. Esto es un error. El papel y la función de los deseos en la autocomprensión del ser humano varía de cultura a cultura, según el modo en que sus proyectos y aspiraciones, expresiones de necesidad y apelaciones a los demás, se organizan y se articulan en el mundo público y social. Cuando alguien se mueve hacia una meta deliberada e intencionadamente, no es siempre ni necesariamente el caso que esto sea o haya de tomarse así, porque esa persona se mueve por un deseo, o incluso, en un sentido más amplio, por una pasión. Que esto sea o no así dependerá, en una medida importante, del modo en que se organizan, en la cultura relevante, las relaciones entre el mundo interior de propósitos, necesidades sentidas, dolores, placeres, emociones, deseos y cosas semejantes y el mundo público y social de las acciones, pretensiones, excusas, súplicas, deberes y obligaciones. Puede que el mundo interior refleje, que responda, que compense o que reaccione en contra de los elementos constitutivos del mundo social y público. Aun la posesión de algún concepto de un yo interior e integrado no es necesaria culturalmente; y una cultura que funcionaba muy bien sin ella fue aquella representada en las poesías homéricas.

Hugh Lloyd-Jones (*The Justice of Zeus*, 1971) sugería que si los argumentos de Hermann Frankel en contra de la conclusión de que «Homero no tenía ninguna concepción del yo coherente y bien articulada» fueran ciertos, esto «eliminaría la posibilidad de que la *Iliada* fuera una poesía en la que la justicia (...) desempeña un papel significativo» (pp. 8-9). Y ridiculiza la tesis de Bruno Snell (*Die Entdeckung des Geistes*, 1964) de que los personajes homéricos fueran incapaces de una auténtica toma de decisiones debido a la falta de coherencia de la psicología homérica. Lloyd-Jones acierta, por supuesto, al tomar la conclusión de Snell por falsa; pero algunas de las premisas de Snell son verdaderas, y la tesis de Frankel también lo es, sin que tenga la consecuencia drástica que Lloyd-Jones le adscribe.

Para poder tomar decisiones y trasladarse de una acción a otra, en el modo específico en que lo hacen los personajes de Homero, se requiere, por parte de esos personajes, un reconocimiento de los tres tipos de elementos constituyentes de su mundo social que ya habíamos identificado: los requerimientos de la *dike* y de la *arete*, las incursiones y distracciones proporcionadas por el *thumos* y la verdad y la relevancia práctica de ciertas generalizaciones causales. Pero no requiere más que esto; no requiere que los personajes de Homero comprendan su propia toma de decisiones en los términos de una psicología coherente del yo. Que ellos carezcan de tal psicología pone pegas serias al tipo de toma de decisiones que puedan acometer y al tipo de razonamiento que la pueda ilustrar. Más aún, resultaría igual de difícil para nosotros desarrollar una versión totalmente consistente de lo que constituye —de un modo que parezca a lo que entendemos por esas palabras— la voluntariedad y la responsabilidad en las poesías homéricas, como construir una teología totalmente consistente a partir de lo que Homero dice acerca de los dioses. Pero incluso intentar cualquiera de estos ejercicios ya sería un ensayo de incomprensión. La responsabilidad en Homero es un concepto socialmente definido y establecido. Uno es responsable de todo lo que su papel designe que sea responsable. Querer añadir a esto alguna condición derivada de alguna versión de la causalidad psíquica ni es posible ni necesario.

Así que Hermann Frankel tenía razón, pero Lloyd-Jones también la tenía en su objeción esencial. Y es crucial para la defensa de la perspectiva que he tomado, del modo en que la acción y la toma de decisiones se conciben en las poesías homéricas, que ambos la tengan. Pero lo que es de particular importancia es que la conexión entre las formas de toma de decisiones y el orden de la *dike*, que Lloyd-Jones enfatiza, se perciba con claridad. Es central para cada cultura un esquema compartido, de mayor o menor complejidad, por medio del cual cada agente sea capaz de hacer inteligibles las acciones de los demás, de modo que él sepa responder a ellas. Este esquema nunca está explícitamente articulado por los agentes mismos; e incluso cuando se articule así, puede que se equivoquen y malentiendan lo que hacen, al comprender a los demás. Pero un observador externo, sobre todo uno que viene de una cultura ajena, no puede esperar comprender la acción y la transacción excepto en términos de semejante esquema interpretativo. Lo mismo pasa con nosotros, como observadores de la sociedad arcaica representada en las poesías homéricas; y lo que la construcción de un esquema homérico exacto revela es que la conjunción de los constreñimientos de la *dike* y de la *arete* con las incursiones y diversiones del *thumos* es lo que, en la mayor parte, tanto define como proporciona una clasificación de los tipos de acción, de tal modo que una acción particular pueda ser identificada y respondida por otros. La toma de decisiones ha de ser lo que es, en gran parte, porque la justicia es lo que es. La caracterización de la acción y de los prólogos a la

acción hacen una referencia inevitable al orden cósmico de la *dike*. El orden cósmico puede transgredirse, pero las consecuencias de la transgresión son en sí mismas signos de ese mismo orden.

Las poesías homéricas no son tratados filosóficos. El esquema conceptual que ellas incorporan se nos revela sólo en su conjunto de aplicaciones concretas. La conexión entre sus partes diferentes no está tan rigurosamente articulada. Sin embargo, la coherencia de la *Weltanschauung* homérica nos permite identificar dos rasgos de las concepciones homéricas de la *dike* y del razonamiento de los agentes que se transmiten a sus sucesores post-homéricos. El primero se refiere al modo en que cada una de estas concepciones se integra y saca parte de su carácter distintivo de un esquema conceptual mayor en el que está como en su casa. No es sólo que la concepción de la *dike* y la del razonamiento práctico se relacionen entre sí; ninguna puede entenderse de forma adecuada al margen de muchos otros conceptos. Entonces, comprender también la historia subsiguiente de estos conceptos homéricos y sus sucesores será igualmente inseparable de la comprensión, al menos hasta cierto punto, de la historia mayor de estos esquemas conceptuales sucesivos y cambiantes en términos de los cuales esos vienen a articularse.

En segundo lugar, sea lo que sea lo que nombra «justicia», lo que nombra es una virtud; y cualquiera que sea el bien que el razonamiento práctico requiere, requiere ciertas virtudes de los que lo exhiben. Esta historia subsiguiente, entonces, será inevitablemente una historia de la relación del razonamiento práctico y de la justicia con las virtudes, y más genéricamente, con las concepciones del bien humano. Que en la época homérica la dilucidación tanto de la *dike* como de la naturaleza de la reflexión en la acción prospectiva haya requerido también una discusión sobre la *arete* y el *agathos*, resultará ser requisito no sólo por sí mismo, sino también como un paso preliminar necesario para la historia posterior —una historia que, a la vez que cuestiona y transforma lo que ha heredado de Homero, también preserva hasta un punto admirable, los rasgos de la postura homérica—. Ciertamente, se ha llegado al punto en el que es importante pensar en los términos, no tanto de la postura homérica, como de las posturas homéricas.

Por supuesto que las poesías homéricas mismas fueron compuestas a lo largo de mucho tiempo; y para ciertos propósitos, sería crucial contrastar no sólo el punto de vista de la *Ilíada* con el de la *Odisea*, sino también con las distintas épocas que pueden señalarse en cada poesía, la una con la otra. Por el momento, sin embargo, puedo dejar de lado los problemas que estos contrastes presentan. Es suficiente para mis propósitos inmediatos hablar de cómo ciertos temas y conceptos homéricos proporcionaron un telón de fondo para el pensamiento y la acción de los atenienses de los siglos quinto y cuarto; y especialmente cómo las asimilaciones, respuestas y reacciones de los siglos quinto y cuarto a aquellos temas y conceptos homéricos proporcionaron, a la vez, partes y aspectos esenciales de la materia y de los contextos del razonamiento práctico y de la deliberación.

Comprender estos temas y conceptos como homéricos, —incluso cuando, en transformaciones sucesivas, hayan sido desarrollados y elaborados de manera un tanto ajena a su origen homérico— es esencial para comprenderlos todos. El pensamiento y la práctica atenienses eran, entre otras cosas, diálogos con voces homéricas. E incluso lo que las voces no-homéricas y anti-homéricas decían en estos diálogos es realmente inteligible sólo cuando se interpretan en los términos de su relación con las voces homéricas. Mas éste es sólo uno de los modos en que los argumentos y los conflictos atenienses comienzan con Homero.

HHL

Todo el razonamiento práctico comienza cuando uno se pregunta «¿qué tengo que hacer?». Tiene sentido plantearse esta pregunta sólo cuando alguna razón se ha presentado ella misma al agente, o cuando alguna razón se le ha presentado para hacer otra cosa que lo que él, en circunstancias normales, hubiera hecho o hubiera procedido a hacer. Las buenas razones para actuar, cuando son eficaces en guiar la acción, son causas; y una causa es siempre algo que da lugar a una diferencia en los resultados. En el caso de la acción humana, durante la mayor parte del tiempo, en la mayoría de las circunstancias, los procesos y procedimientos en los que buenas razones inciden causalmente son los de un día normal con su plan de actividades rutinarias, y el cese de esas actividades. Esta concepción del día normal, del mes normal, del año normal, etc. es de importancia primordial para comprender la acción y el razonamiento sobre la acción en cualquier cultura. La estructura de la normalidad proporciona el armazón más básico para comprender la acción. El actuar de acuerdo con esas estructuras no requiere dar ni tener las razones para actuar de ese modo, excepto en ciertos tipos excepcionales de circunstancias en los que esas estructuras han sido puestas en duda. Las comidas se tienen a ciertas horas prescritas, con ciertas compañías prescritas, sin que nadie tenga que dar razones ni a sí mismo ni a los demás por obrar de esa forma. Igualmente, el trabajo de un cierto tipo asignado a los que tienen un papel y *status* particular se les asigna para ciertos períodos previstos; los ritos, a la vez, ocupan partes de un día rutinario y refuerzan los hábitos de una actividad estructurada, y tanto el juego serio como las ocupaciones casuales tienen su propia estructura y su propio lugar en estructuras mayores.

De modo que actuar sobre ciertas razones específicas es, a menudo, excepcional; y en circunstancias normales, es inteligible sólo en los términos y por oposición a un fondo de estructuras de normalidad. Es la separación de lo que esas estructuras prescriben la que requiere tener y dar razones. Y una razón suficientemente buena para la acción es, por tanto, en primer lugar, una razón suficientemente buena para hacer una cosa distinta de la que prescribe la normalidad. Por supuesto que cuando una razón se juzga de mayor peso que lo requerido por la estructura acostumbrada, existe, en el fondo, la posibilidad de un juicio aún-no-formulado de algún tipo, respecto a lo buenas que son las razones, para hacer lo que la estructura acostumbrada prescribe. Y así, el razonamiento que justifica los requisitos particulares de esa estructura puede emerger del razonamiento que lo pone en tela de juicio. Pero sólo de acuerdo con este camino secundario encuentran los agentes razones para hacer lo que la norma prescribe. Una de las funciones de las estructuras de normalidad es la de hacer innecesario para prácticamente todo el mundo dar justificaciones siempre por lo que hacen o por lo que están a punto de hacer; nos libran de lo que, en otras circunstancias, sería un fardo intolerable. Pero esto no significa que las estructuras de normalidad no puedan entenderse por sí mismas, independientemente y con anterioridad a cualquier razonamiento, como algo digno de respeto; y cuando se entienden como tales, se debe, por lo común, a que las estructuras de una vida normal se toman como una expresión local del orden del cosmos.

Los griegos de la época clásica, como los griegos del período arcaico, en su mayor parte, entendían las formas y estructuras de sus comunidades como ejemplificaciones del orden de la *dike*; y lo que daba una expresión literaria a ese entendimiento era, sobre todo, la recitación, la audición y la lectura de las poesías homéricas. En la Atenas de los siglos quinto y cuarto esas poesías tenían un lugar importante en las estructuras de normalidad; no sólo se las enseñaban sistemáticamente a los muchachos atenienses, sino que su recitación en el festival de las Panathenaia subra-

yaba la identidad de la Atenea que permanece del lado de Aquiles en el comienzo de la *Ilíada* y que trae consigo la paz y la reconciliación al final de la *Odisea*, con la Atenea cuyo culto está en el meollo de la religión ateniense y cuya imagen indica a quién pertenece el templo del Partenón. Y Atenea, la hija favorecida de Zeus, actuó en nombre de Zeus cuando, en la versión esquílea de la historia, estableció la justicia específica de la polis ateniense en la institución original de los juicios por un jurado. La «por todos acatada *dike*» (Euménides 795) que absolvió a Orestes manifestaba «el testimonio brillante de Zeus» (797). De este modo, la institucionalización de la justicia en Atenas se toma clarísimamente como una expresión local de la justicia de Zeus. Y al comprenderse a sí mismos y a la estructura de su vida cotidiana de esta manera, los atenienses necesariamente se comprendían, al menos en parte, según los términos homéricos: sólo en parte, no sólo porque algo más que la poesía informaba dicha comprensión, sino también porque los sucesores poéticos de Homero habían hecho sus propias contribuciones adicionales, como nos recuerda la referencia a Esquilo.

Más aún, no es sólo que los sucesores de Homero elaboraran nuevas maneras de comprender el esquema homérico; es importante recordar ahora lo que he dejado al margen hace poco: que las poesías homéricas en sí mismas, en sus varias capas cronológicas, representaban y expresaban una historia viva de cambio conceptual. En la *Ilíada* ya se notan tensiones entre lo que la *arete* requiere y lo que la *dike* requiere. Más tarde, el desarrollo post-homérico se mueve hacia una versión problemática de la relación entre ambas según los términos que engendran finalmente los problemas del razonamiento práctico a los que Sócrates, Platón y Aristóteles, sucesivamente, se enfrentaban. Hemos de entender, por tanto, la herencia homérica en la vida social y cultura ateniense como algo que funciona de un modo ambivalente. A la vez, es parcialmente constitutiva de la ordenación cotidiana y de las estructuras que a menudo se-dan-por-supuesto de esa vida y cultura; y proporciona parte, quizá la mayoría, de los conceptos y modos de comprensión que, al volverse problemáticos, ponen en tela de juicio aspectos claves de esa ordenación y de esas estructuras. Entonces ¿qué es lo que hizo problemáticos los conceptos y modos de comprensión originalmente homéricos?

Consideremos, en primer lugar, el modo en que conceptos individuales cobran una vida propia, de modo que en su desarrollo cambia su relación con otros conceptos. «*Arete*» en su uso post-homérico o se restringe o se amplía. A veces —en inscripciones sobre tumbas, por ejemplo— significa prácticamente lo mismo que «*andreia*»: valentía, hombría. Y en tales inscripciones, a menudo, va acompañado por «*sophrosune*», donde ésta significa «cautela prudente». En este emparejamiento, *arete* es la virtud de la afirmación, de saber cómo y cuándo atreverse; *sophrosune* es la virtud de la moderación, de saber cuándo parar o retirarse. Pero *arete* y *aretai* llegan a significar el conjunto de todas las virtudes humanas; y el desacuerdo radical sobre aquello en que consiste la virtud no puede sino expresarse como un desacuerdo sobre lo que es *arete* y, por consiguiente, sobre lo bueno y lo mejor.

Lo bueno (*agathos*), como he señalado antes, se utiliza ante todo para designar a los que son buenos en hacer lo que se requiere de cada uno de ellos al desempeñar su papel particular, sobresaliendo en los tipos de tareas exigidas. Si hago lo que es bueno que yo haga, recibiré la aprobación de los que gustan de ver a los seres humanos hacer lo que se requiere de ellos; y estos son, por lo general, los que mantienen el orden de la *dike*. Entonces, el llamar a uno *agathos*, en su sentido original, no sólo expresa aprobación; por lo general, expresa el tipo de aprobación

HHL

característico de los que son, en sí mismos, buenos y justos. Se tiene que decir «por lo general» porque en ocasiones alguien puede, por razones que se derivan de algún contexto particular, desaprobar el comportamiento de otro, como Néstor el comportamiento de Agamenón hacia Aquiles, y sin embargo reconocer que no se han portado de un modo que violente lo que se requiere de un *agathos*. *Dike*, *sophrosune*, y *arete*, por lo general y no universalmente, concuerdan en las poesías homéricas. Pero esta falta de una concordancia universal no es la única, ni siquiera la más importante fuente de los desacuerdos post-homéricos subsiguientes.

Homero mismo percibía con meridiana claridad que la noción de logro que incorpora *arete* tiene dos dimensiones distintas, aunque muy íntimamente relacionadas. Lograr algo es sobresalir, aunque también significa ganar. ¿Cuál es la relación entre el logro entendido como excelencia y el logro entendido como victoria? El contexto en el que la relación debe entenderse es el del *agon*. El *agon* es un concurso formal y reglamentado, y las reglas se diseñan para dejar a cada concursante una oportunidad justa de mostrar su excelencia en una actividad de un determinado tipo. Bajo las condiciones de un concurso justo y reglamentado, aquel que sobresale será el mismo que gana y recibe los premios, ante todo, el *kudos*, la gloria del triunfo porque uno es excelente. A la luz de este relato, un aspecto de la relación entre la excelencia y la victoria es crucial: los criterios por los que la excelencia ha de juzgarse y los criterios por los que se determina quién haya ganado en una ocasión particular son distintos. Bajo las condiciones máximamente justas, el concursante más excelente, por lo general, será el ganador, y con esta comprensión de los conceptos de excelencia y de victoria, ésta es una verdad conceptual. Si bajo tales condiciones yo pierdo habitualmente, mi pretensión de ser más excelente *debe ser* falsa. Pero incluso bajo tales condiciones, el menos excelente puede, en ocasiones, ganar al más excelente, debido a la suerte (el sol ha cegado al más excelente en un momento crucial), por ejemplo, o alguna ocasión rara de error por parte del más excelente. Entonces con la expresión «más excelente» *no queremos decir* «victorioso»; «más excelente, pero perdedor» no es una contradicción, como reconoció Héctor cuando, tras afirmar su preeminencia propia en cuanto guerrero, no obstante, prevé su propia derrota (La *Ilíada* VI, 440-465).

¿Cuál es la relación de este contraste entre la excelencia y la victoria con los temas centrales de nuestra investigación? Dos puntos salen inmediatamente a relucir. Primero, que al dar, incluso el relato más elemental de aquel contraste, es imposible decir cómo se valora la excelencia en el contexto del *agon* sin utilizar el concepto de un cierto tipo de justicia —el de la imparcialidad en las condiciones de la competición, una imparcialidad que implica una igualdad en las tareas y en los criterios de valoración de los concursantes rivales—. Y también salta bastante a la vista que un cierto tipo de injusticia, de parcialidad, en sentido análogo, no sólo impediría hacer juicios valorativos verdaderos, sino que también puede proporcionar un medio por el que, en cierta ocasión, el menos excelente pueda ganar al más excelente. Segundo, que ambos tipos de logros, el de la excelencia y el de la victoria, requieren un razonamiento práctico eficaz; y que es importante conocer si el tipo de razonamiento práctico necesario para el logro de la excelencia se diferencia de aquél necesario para el logro de la victoria y cómo se diferencian. Ir más alla de lo que hasta ahora ha quedado patente requiere una exploración del modo en que los usos cambiantes de *agathos* y de *arete*, entre los griegos de los siglos quinto y cuarto, se hayan informado por aspectos de este contraste conceptual; de manera que los desacuerdos tanto sobre la justicia como sobre el razonamiento práctico también puedan enten-

derse en cuanto informados por los conflictos continuos sobre la relación de la excelencia a la victoria. El *agon* formal retuvo su lugar central a lo largo de la historia griega de los siglos quinto y cuarto, se institucionalizó en los juegos olímpicos y píticos, en los concursos entre los poetas trágicos y cómicos en Atenas y en otros lugares, en los debates políticos, en los juicios en los tribunales de justicia y, más tarde todavía, en la disputa filosófica. Pero fuera de esas instituciones, el concepto del *agon* también encontró sus aplicaciones. Ciertos sucesos de la historia griega se recordaban porque proporcionaron ocasiones agonísticas en las que la victoria había sido una señal de la excelencia griega: las más destacadas de las cuales eran las derrotas de los persas por los atenienses en Maratón y en Salamina. Pero los sucesos históricos, igualmente, mostraron la diferencia entre ser excelente y ser victorioso, el más notable de los cuales era el sacrificio espartano en las Termópilas.

Por tanto ¿cómo se relacionan la excelencia —tal como la entendían los griegos— con la victoria —también tal como la entendían los griegos—? ¿Hasta qué punto y de qué modo el ocuparse de uno excluye el ocuparse del otro? Una dificultad para responder a estas preguntas es: si acudimos a episodios particulares de la historia griega, o más bien, ateniense, en busca de respuestas, tendremos la ventaja de estar cerca de la evidencia y disminuiremos los peligros de ignorar sus constreñimientos; pero justo porque el interés de tales episodios particulares para nuestra investigación depende de la medida en que ejemplifican y exhiben el papel desempeñado por un esquema conceptual omniabarcante al constituir la vida social, ningún conjunto de estudios particulares por sí mismo proporcionará respuestas. Procederé, por tanto, del modo siguiente. En el próximo capítulo construiré un relato de un contraste conceptual en términos de los cuales —así lo defiendo— los griegos posthoméricos desarrollaron su herencia homérica. Este relato debe leerse inicialmente como una hipótesis todavía sin comprobar, por ahora; su valor depende de la medida en que pueda utilizarse más tarde para dar una interpretación coherente de las relaciones entre una variedad de posiciones atenienses rivales, prácticas y teóricas. Obviamente, al construirlo, he tenido en la mente los conflictos y los debates para los cuales han sido diseñados para dar una interpretación. Pero sólo puede funcionar como yo quisiera, en la medida en que, por construirse en un nivel de abstracción conceptual, se aleje por el momento del detalle de las realidades atenienses.

HHL

Aquí se encuentra planteado sin profundizar sobre la concepción de la justicia como de la efectividad y como excelencia, que plantea problemas para los modelos del derecho y del impacto de Dworkin.

CAPITULO III

LA DIVISION DE LA HERENCIA POST-HOMERICA

HHL

HHL

¿Cuáles son los criterios a los que apelaron los griegos post-homéricos, y más especialmente, los atenienses, al hacer sus juicios acerca de la excelencia humana? Formaba parte de su herencia homérica creer que la excelencia ha de juzgarse en términos de los criterios establecidos dentro de alguna forma específica de actividad sistemática y para ella. Ser bueno significa ser bueno en alguna actividad o en el desempeño de algún papel en el contexto de tal actividad. Hay, por lo menos, siete tipos de actividades sistemáticas en los que tales criterios de excelencia se elaboran y se aplican a los mundos homéricos y post-homéricos. A saber: la guerra y el combate, la navegación, el atletismo y la gimnasia; la poesía épica, lírica y dramática; la agricultura y la ganadería; la retórica, y la institución y el sostenimiento de comunidades de parentesco, del hogar familiar y más tarde, de la ciudad-estado. A esta lista se añadiría la arquitectura, la escultura y la pintura, así como las disciplinas intelectuales como las matemáticas, la filosofía y la teología.

A menudo, semejantes tipos de actividades se interrelacionan. Las cualidades del cuerpo, de la mente y del carácter adquiridas en uno pueden resultar útiles o esenciales para lograr éxito en otro. Más aún, todos ellos requieren el mismo tipo de aprendizaje disciplinado en el que —debido a nuestra falta inicial de cualidades importantes de la mente, del cuerpo y del carácter necesarias tanto para la ejecución excelente como para el juicio acertado e informado acerca de la excelencia de una ejecución— tenemos que confiarnos en las manos de aquellos que sean competentes para transformarnos en el tipo de gente que será capaz a la vez de obrar y de juzgar bien. ¿Qué tenemos que aprender de ellos?

Tenemos que adquirir, tanto en la ejecución como en el juicio, la habilidad de hacer dos tipos diferentes de distinciones: aquella entre lo que nos parece simplemente bueno aquí y ahora y lo que es realmente bueno en relación con nosotros aquí y ahora; y aquella entre lo bueno en relación con nosotros aquí y ahora y lo bueno o lo mejor de modo absoluto. La primera distinción es, por supuesto, una que sólo puede aplicarse retrospectivamente. Es una distinción implicada en la identificación de uno, en algún momento posterior, de sus errores pasados, bien en la ejecución, bien en el juicio. Es una distinción que informará —de un modo racional y bien fundado— los juicios posteriores sobre los errores pasados, sólo si es capaz de explicar qué era aquello en uno que antes le conducía al error.

La segunda clase de distinción es aquella entre una buena ejecución o realización —quizá la mejor posible— para uno en su estado actual de desarrollo educativo, en

relación con sus talentos y capacidades particulares, y lo que sería la mejor ejecución que ahora pueden concebir los que están mejor cualificados para juzgar; la distinción, por ejemplo, entre un trabajo excelente de aprendiz y una obra-maestra sumamente excelente. Pero es importante señalar que el tipo de juicios que hacemos, a tenor de esta segunda clase de distinción, está sujeto a juicios posteriores de acuerdo con la primera clase de distinción. Lo que nos parecía, en un momento, una ejecución perfecta, puede reconocerse luego bien como imperfecta, bien como menos perfecta que algún otro logro posterior. Es decir, en todas estas áreas, no sólo hay progreso en los logros sino también en nuestra concepción y reconocimiento de lo que es la perfección suma.

El concepto de lo mejor, de lo perfeccionado, proporciona a cada una de estas formas de actividad el bien hacia el cual se mueven los que en ellas participan. Lo que les dirige hacia esa meta es tanto la historia de intentos sucesivos de trascender las limitaciones del mejor logro hasta el momento en esa área particular, como el reconocimiento de ciertos logros como permanentemente definitorios de aspectos de la perfección, hacia la cual se dirige dicha forma de actividad. Se les asigna a esos logros un *status* canónico en la práctica de cada tipo de actividad. El aprender lo que estos nos tienen que enseñar es esencial al aprendizaje en cada forma particular de actividad.

Lo que nunca puede hacerse es reducir lo que se ha tenido que aprender para sobresalir en un determinado tipo de actividad a la aplicación de reglas. Por supuesto que habrá, en cualquier estado particular en el desarrollo histórico de tal actividad, un acervo de máximas, las cuales se utilizan para caracterizar lo que se toma en aquel momento como la mejor práctica posible. Pero el saber cómo aplicar estas máximas es, en sí mismo, una capacidad que no puede especificarse con reglas ulteriores; y los mayores logros en cada área, en cada estado particular, siempre muestran una libertad para infringir las máximas actuales establecidas, de modo que el logro procede tanto de guardar las reglas como de infringirlas. Y nunca hay reglas que prescriben si es por un camino o por otro, por donde tenemos que transitar, si deseamos perseguir la excelencia.

Apenas es necesario repetir que la excelencia y la victoria no son lo mismo. Pero es, de hecho, a la victoria, —y a la excelencia, sólo en ocasiones, cuando de hecho produce la victoria—, que se une un cierto tipo de recompensa —una recompensa por la cual, aparentemente al menos, la excelencia debe honrarse—. Las recompensas de este tipo —llamémoslas «recompensas externas»— son bienes tales como las riquezas, el poder, el *status* y el prestigio —bienes que pueden ser y son objetos de deseo de seres humanos con anterioridad e independientemente de cualquier otro deseo de excelencia—. En sociedades y culturas como aquellas representadas por las poesías homéricas, en las que la persecución de estos bienes últimos y de la excelencia es, en un grado superior, ligada a ciertas instituciones sociales dominantes, cualquier incompatibilidad entre las cualidades humanas requeridas para la persecución de tales bienes y las cualidades requeridas para la persecución de la excelencia suele permanecer oculta y sin reconocer. Pero cuando el cambio social transforma las instituciones, de modo que la persecución sistemática de la excelencia, en algún área o áreas, llega a ser incompatible con la persecución de los bienes de las riquezas, del poder, del *status* y del prestigio, las diferencias entre estos dos tipos de persecución y entre los bienes que son sus objetos se vuelven muy claras.

¿Cuáles son las cualidades corporales, mentales y de carácter que, generalmente, se requieren para lograr bienes como las riquezas, el poder, el *status* y el prestigio?

Son aquellas que, en las circunstancias en que una persona concreta se encuentra, le permiten tanto identificar los medios que serán eficaces para conseguir dichos bienes, como ser eficaz al utilizar esos medios para conseguir los bienes. Vamos a llamar a estas cualidades corporales, mentales y de carácter, las cualidades de la eficacia; y a los bienes que proporcionan estas cualidades con su meta y su justificación, los bienes de la eficacia.

En seguida se hace patente que algunas de las cualidades características y generalmente necesarias para alcanzar la excelencia y algunas de las cualidades característica y generalmente necesarias para alcanzar los bienes de la eficacia, son las mismas: la firmeza del propósito, por ejemplo. Pero es igualmente patente que estos dos conjuntos de cualidades también difieren de modos muy llamativos; hasta el punto de que lo que se toma por virtud desde la perspectiva de los bienes de la eficacia, a menudo será muy distinto de lo que se toma por virtud desde el punto de vista de los bienes de excelencia. Consideremos, al respecto, lo que cada cual hace característicamente de la justicia, de la templanza, de la valentía y de la amistad.

En relación tanto con los bienes de la excelencia como con los bienes de la eficacia, una disposición a obedecer ciertas reglas de justicia se toma por virtud; pero la justificación de las reglas, el contenido de las reglas y la naturaleza de la fuerza vinculante que las reglas tienen para los que aceptan su autoridad es diferente en los dos casos, y estas diferencias arraigan en el contraste fundamental entre la excelencia, de una mano, y la efectividad, de otra, ambas definidas en los términos de la ejecución del papel que se tiene en el *agon*. El que sobresale es el que gana en condiciones de igualdad, como antes decíamos. Más aún, el que es realmente excelente ha de imponer los constreñimientos de justicia sobre sí mismo, aunque sólo sea porque el saber cómo juzgarse a uno mismo o a otros como excelentes —en sí mismo, parte de la excelencia— implica justicia en el juicio. Los mismos criterios tienen que aplicarse a las ejecuciones en las mismas condiciones normales; un margen apropiado debe dejarse cuando alguien ejecuta un papel en condiciones que sean más difíciles o más fáciles que las condiciones normales, y el principiante y el aventajado deben juzgarse de modos adecuadamente diferentes. Estos constreñimientos se expresan en fórmulas utilizadas para definir la justicia: cada persona y cada ejecución ha de recibir lo que corresponde en función del mérito; los casos similares se juzgan en términos iguales, y los disimilares con el grado acertado de proporcionalidad.

El contenido de la justicia se define, por tanto, en términos del mérito y de lo merecido. El ser ofendido significa recibir un daño no merecido, infligido con intención por otro; por contraste, el tener mala suerte significa recibir un daño de la naturaleza, por accidente. El reprobar un mal significa restaurar el orden en el que los bienes apropiados, sean los que sean, se distribuyan según lo merecido. Pero en este punto surge un problema. Si la excelencia siempre es la excelencia específica de alguna forma particular de actividad, entonces lo merecido con respecto a la excelencia es también presumiblemente específico, como corresponde, y que habrá una multiplicidad de normas de merecimiento, cada cual independiente de las demás. Así surge la pregunta: ¿cómo han de distribuirse los bienes del honor y las recompensas externas de excelencia entre los distintos tipos de logros? ¿Cómo ha de compararse lo merecido por un buen soldado con lo merecido por un buen agricultor o un buen poeta? No poder dar una norma en términos de la cual los logros y los merecidos relativos puedan apreciarse, dejaría a algunos miembros de la comunidad sin la posibilidad de una norma omni-englobante y compartida para la justa distribución y

el reconocimiento. Les privaría de alguna norma que es lo que cualquier pretendiente legítimo a los términos «*dike*» y «*dikaiosune*» tendría que ser, una expresión de algún orden unitario que informa y estructura la vida humana. Pero entonces ¿cómo puede darse semejante norma?

La única forma de sociedad que puede darse a sí misma semejante norma sería una cuyos miembros han estructurado su vida en común en términos de una forma de actividad cuya meta específica es integrar en sí misma, en la medida de lo posible, todas aquellas otras formas de actividad practicadas por sus miembros; y de ese modo, crear y sostener como su meta específica dicha forma de vida en la cual el mayor grado posible de bienes de cada práctica pueda disfrutarse, así como aquellos bienes que son las recompensas externas de la excelencia. El nombre que los griegos daban a esta forma de actividad era «política» y la *polis* era la institución cuyo cometido no era este o aquel bien particular, sino el bien humano en cuanto tal; no lo merecido ni el logro con respecto a prácticas particulares, sino lo merecido y el logro en cuanto tal. La constitución de cada *polis* particular, por tanto, podría entenderse como la expresión de un conjunto de principios acerca de cómo los bienes han de ordenarse en un modo de vida. El bien para los seres humanos sería el modo de vida que es el mejor para ellos; disfrutar de lo mejor es florecer, ser *eudaimon*; y lo que tanto la constitución como la vida de una ciudad particular expresan es un juicio acerca del modo de vida que es el mejor y aquello en que consiste el florecimiento humano.

La ordenación de los bienes en una *polis* no sólo era cuestión de asignar jerárquicamente un rango a los bienes, por comprender que algunos bienes han de valorarse sólo por sí mismos; otros, tanto por sí mismos como por respecto a un bien ulterior; y otros más, valorarse sólo en cuanto medio para un bien ulterior. También era cuestión de identificar el lugar de cada bien dentro de los patrones de un día, mes y año normal; de modo que habría en algunas ciudades, al menos, un período del año en el que la poesía trágica recibía su merecido, y un período en el que sucedía lo mismo con la comedia; y también de identificar tanto el segmento de los ciudadanos al que pertenecía un bien particular —así el bien de la excelencia en el combate militar era un bien peculiar de la juventud— como el segmento de los ciudadanos al que pertenecía la tarea de alcanzar cada bien particular —así los bienes de la agricultura a los agricultores y los bienes de la terapia al gremio de los médicos, los asclepiadas—.

¿A qué principios racionales puede apelarse en semejante ordenación total de bienes, de modo que dicha ordenación resulte racionalmente justificable? Desde luego que esta es la pregunta a la que debe responder cualquier teoría de razonamiento práctico que aspire a enseñar en qué consiste para el ciudadano de la *polis* en cuanto ciudadano —el ciudadano que actúa de acuerdo con la ordenación de los bienes establecida en su *polis* particular— actuar racionalmente. Y es evidente que sólo a la luz de semejante teoría puede justificarse la justicia para cualquier *polis* particular, entendida de esta manera. Porque según esta perspectiva, la justicia de una *polis*, tanto en su distribución de bienes como en su rectificación de errores, se expresa en las acciones de sus ciudadanos; a la vez que ellos, de maneras diferentes y con grados distintos tanto de diligencia como de éxito, persiguen los bienes de la excelencia y de la razón, así como aquello que debe hacerse para alcanzar tales bienes.

No obstante, en seguida ha de anotarse que éste sólo era uno de los modos en que la justicia de la *polis* y la racionalidad práctica de sus ciudadanos llegaron a

entenderse. Desde otro punto de vista, constrastante y antagonístico, la justicia de la *polis*, tanto como cualidad individual de ciudadanos como ordenación de la ciudad, se entendía en cuanto dirigida no hacia los bienes de la excelencia, sino hacia los bienes de la efectividad. Para comprender adecuadamente esta concepción alternativa de la justicia es necesario, como punto preliminar, enfatizar la complejidad de las relaciones entre los bienes de la excelencia y los de la efectividad.

Sería una equivocación muy grande suponer que la lealtad hacia los bienes de una clase necesariamente excluía la lealtad hacia los bienes de la otra. Porque, por una parte, esas formas de actividad en las cuales sólo es posible alcanzar los bienes de la excelencia sólo puede sostenerse gracias a unos contextos institucionales. Y el mantenimiento de las formas institucionales y organizacionales relevantes siempre requiere la adquisición y la retención de algún grado de poder y algún grado de riqueza. Entonces, los bienes de la excelencia no pueden cultivarse sistemáticamente a no ser que, al menos, algunos de los bienes de la efectividad también se persigan. Por otra parte es difícil, en la mayoría de los contextos culturales, perseguir los bienes de la efectividad sin cultivar, al menos hasta cierto grado, los bienes de la excelencia; y esto es así por dos razones. El logro del poder, de la riqueza y de la fama, a menudo, requiere como medio el logro de algún tipo de excelencia genuina. Y, más aún, puesto que los bienes de la efectividad son los que permiten a su poseedor tener o ser, dentro de los límites de una posibilidad contingente, lo que él quiere, cada vez que alguien cuya lealtad fundamental pertenece a los bienes de la efectividad llega a desear, por un casual, por las razones que sean, ser genuinamente excelente de algún modo, entonces los bienes de la efectividad se pondrán al servicio de los bienes de la excelencia.

Siempre es posible, sin embargo, para un individuo o un grupo social particular, subordinar sistemáticamente los bienes de una clase a los bienes de otra; y los conflictos fundamentales de perspectivas en la vida griega y, especialmente, la ateniense, eran proporcionados por los que así hacían. En los órdenes sociales actuales de las ciudades-estados, no sólo se reconocían ambos conjuntos de bienes, sino que, bastante a menudo, los reconocían de modo que dejaban sin determinar dónde quedaba la lealtad fundamental de los que habitaban dicho orden social. Así era —como ya he sugerido— en el orden retratado en las poesías homéricas; así era, en la mayor parte, en la Atenas de Pericles. Sólo cuando ciertos tipos de cuestiones prácticas y teóricas —aquellas en las cuales diferentes lealtades fundamentales con respecto a los bienes requieren sistemáticamente respuestas sistemáticamente distintas e incompatibles a preguntas prácticas, de especial importancia— reclamaban la atención de un grupo social particular, descubrían para sí mismos, dónde habían depositado su propia lealtad, o al menos, por la primera vez, claramente, la depositaban en un conjunto de bienes en lugar de otro.

Lo que hizo posible esta indeterminación fue el hecho de que uno y el mismo conjunto institucionalizado de reglas y procedimientos en la administración de justicia puede, ante una amplia gama de casos, ser igualmente compatible con la persecución de cualquiera de los dos conjuntos de bienes; mientras que una retórica política ambigua puede, durante largos períodos, dejar bastante confuso, tanto para los que la pronuncian como para los que la escuchan, que haya elecciones decisivas que hayan de hacerse entre los tipos de bien. No obstante, hay algunos temas continuamente recurrentes que hacen difícil evitar la realización de tales elecciones; y éstas, con el tiempo, revelan el carácter radical de la diferencia entre una justicia definida en términos de los bienes de la excelencia, o sea, una justicia del mereci-

miento, y una justicia definida en términos de los bienes de la efectividad. ¿Qué es lo distintivo de este segundo tipo de justicia?

Bajo condiciones de vida normales en las sociedades humanas cada persona sólo puede esperar ser eficaz al intentar obtener lo que quiere, sea lo que sea, cuando entra en ciertos tipos de cooperación con otros, y si esta cooperación le permite a él y a los otros, generalmente, tener expectativas racionalmente bien-fundadas, los unos de los otros. Así se requerirá un modo de vida social gobernado por reglas, y será importante —si la obediencia a las reglas va a ser un medio para los bienes de la efectividad— que la desobediencia a las mismas lleve ciertos castigos. Una pena bien diseñada es la que añade a la desobediencia a las reglas un coste valorado en términos de los bienes de la efectividad, de modo que para la mayoría de la gente, para la mayor parte del tiempo, éste sobrepase cualquier beneficio que pueda derivarse de la desobediencia.

Lo que las reglas de justicia tendrán que prescribir es la reciprocidad; y lo que ha de tomarse por reciprocidad —las cosas que hayan de intercambiarse— dependerá de lo que cada partido lleve a la mesa de negociación de la que se derivan las reglas de justicia. Cuando hablo de la negociación en este respecto, no sugiero que hubiera, de hecho, un episodio histórico en el cual se llegara por un regateo a las reglas de la justicia de efectividad cooperativa. Antes bien, se da el caso de que en cualquier estado dado de la historia de un orden social particular, las interacciones de los varios grupos y de los individuos habrán proporcionado a cada cual los grados de influencia variables de cómo las reglas de justicia han de construirse y aplicarse. Entonces, cuando prevalezca la justicia de efectividad cooperativa, será *como si* la justicia fuera el resultado de un contrato, un episodio de negociación explícita. Y los varios grupos e individuos se comportarán adecuadamente. Los que son menos vulnerables a que la persecución de sus fines propios sea frustrada por otros estarán en una posición para exigir más y dar menos, en términos de las reglas que gobiernan la distribución del poder y de otros recursos; los que son más vulnerables estarán en una posición de exigir menos. Pero las reglas tendrán que ser, al menos, aceptables en un grado mínimo para la casi totalidad de ellos y de esta manera poder funcionar como reglas de justicia en cualquier período extenso de tiempo; esto acarreará que algunos de los mismos constreñimientos se impongan tanto a los que son relativamente ricos y poderosos, como a los que son relativamente débiles y carentes de poder.

El contraste entre las dos concepciones de justicia con respecto tanto al contenido como a la justificación apenas necesita mayor explicación. La justicia como lo debido a la excelencia en un caso, la justicia como lo requerido por la reciprocidad de la cooperación efectiva en otro, a menudo exigirán —como ya he insistido— la misma regla o reglas similares. Pero, claramente, habrá áreas grandes en las que no sólo las normas, sino también los veredictos de cada clase de justicia serán diferentes en casos particulares; y es así precisamente, debido a los distintos tipos de justificación que cada cual tiene que invocar. Correspondiente a estas diferencias es la del tipo de fuerza vinculante que cada conjunto de reglas posee para los que lo reconozcan. El que rompe las reglas de la justicia de la excelencia se daña a sí mismo en primer lugar, aunque no dañe a los demás. El daño a uno mismo consiste en privarse, de algún modo específico, de una oportunidad para alcanzar los bienes a los que apunta. Que un fallo en las reglas de justicia implique un daño no siempre resulta claro, ni siquiera a aquellos cuya lealtad se dirige realmente hacia algún bien de excelencia; por tanto, semejante justicia tendrá que imponerse, especialmente, a

los que están en las fases iniciales de aprendizaje en la persecución de alguna excelencia. La disciplina del castigo en semejante esquema sólo es justificable, sin embargo, debido a que y en la medida en que el castigo educa a quienes se inflige; tiene que ser el tipo de castigo que ellos sean capaces de reconocer como algo en su provecho propio. Por eso, una señal de alguna concepción local de justicia como un ejemplo de la justicia definida en los términos de los bienes de excelencia es que sus protagonistas tengan que mantener, si son coherentes, que siempre es mejor para uno que haya cometido una injusticia que sea castigado a que no lo sea. Y esto no es, marcadamente, el caso de una justicia definida en los términos de los bienes de efectividad cooperativa.

Las reglas de justicia así definidas son tales que infringirlas daña, en primer lugar a los demás y no a uno mismo. Cometer injusticia puede ser, a veces, y quizás en ciertos tipos de circunstancias, casi siempre para la propia desventaja de uno, pero sólo porque él tenderá a antagonizar a los demás obrando así y a hacer menos probable que las reglas de justicia sean observadas en aquellas múltiples ocasiones cuando le interesa que sean obedecidas. Uno, por tanto, disminuirá sus posibilidades de asegurar la cooperación necesaria de los demás. Pero estos daños a uno mismo serán una consecuencia no de los mismos actos de injustica suyos, sino de tales actos en cuanto acompañados por un reconocimiento por parte de los demás de que uno ha sido culpable de ellos. Entonces, alguien que sea capaz de cometer una injusticia de tal modo que los demás permanezcan ignorantes de que lo haya hecho, le beneficia y no ocasiona daño alguno. Por eso, uno es un agente racional ligado por las reglas de la justicia sólo en la medida en que no pueda cometer injusticia con impunidad.

Con respecto a los bienes de excelencia, se exigirá de los que administran y hacen cumplir la justicia que ellos mismos sean justos; porque si no tuvieran respeto por la justicia, sólo podría ser porque no lograron comprender cómo las reglas de justicia funcionan en relación con los bienes a los que habían confiado su lealtad y por tanto, serían incompetentes para valorar el mérito y el castigo. Ciertamente, la administración de las reglas de justicia se implicará en las relaciones del maestro con el aprendiz en cualquiera de las formas de actividad en que la excelencia es la meta, puesto que el justo castigo en el contexto de la justicia del merecimiento tiene primariamente una función educativa. Por contraste, la función más importante del castigo en una justicia definida en los términos de los bienes de efectividad es disuasoria, y lo que se requiere de los que administran las reglas de justicia es que sean eficaces en disuadir de la injusticia. Para eso, necesitan tanto ser expertos en aplicar el acervo relevante de generalizaciones verdaderas sobre qué tipos de causa tienen efectos disuasorios, como tener un interés grande por mantener y por sí mismos observar las reglas de justicia, un interés que puede asegurarse por la provisión institucionalizada de beneficios que sobrepasen los que se puedan alcanzar con la mala administración de la justicia. Pero puede ser verdadero con respecto a ellos, como no puede ser verdadero con respecto a los que están bien cualificados para administrar la justicia del merecimiento, que si no tuvieran semejante interés, no serían justos. No sorprende a nadie, por tanto, que la pregunta de quién debe gobernar tenga una respuesta muy diferente para los bienes de la efectividad que la que tiene para los de la excelencia. Porque los seguidores de cada uno tienen que concebir el objeto y el propósito de la política y de la *polis* de un modo muy diferente. Los que subordinan los bienes de la excelencia a los de la efectividad, si son coherentes, entenderán la política como el ruedo en el que cada ciudadano busca

alcanzar, en la medida de lo posible, lo que quiere con los constreñimientos impuestos por las formas varias de orden político; y la respuesta a la pregunta de quién debe gobernar será quienquiera que tenga tanto las habilidades como el interés de mantener o de promover cada tipo de orden. El tipo de orden que cada cual promueve dependerá, por supuesto, de sus propios intereses. La política como un estudio teórico se concierne primariamente, desde esta perspectiva, con el punto máximo en el que los intereses rivales puedan promoverse y, sin embargo, permanecer reconciliados y contenidos por un único orden. Por contraste, para aquellos cuya lealtad fundamental queda de parte de los bienes de la excelencia, la política en cuanto estudio teórico tiene que ver primariamente con la manera en que el respeto hacia la justicia concebida relevantemente pueda promocionarse, de modo que favorezca una comprensión compartida y lealtad hacia los bienes de la *polis* y sólo secundariamente hacia los conflictos de interés, especialmente en la medida en que puedan ser destructivos del movimiento hacia una comprensión compartida y hacia la lealtad.

Las dos concepciones rivales de justicia difieren de algún otro modo importante. Porque la justicia definida en términos de los bienes de la excelencia, la justicia como una virtud de individuos, puede definirse con independencia y con anterioridad al establecimiento de reglas de justicia imponibles. La justicia es una disposición de dar a cada uno, incluso a uno mismo, lo que la persona merece, y de no tratar a nadie de modo incompatible con su merecido. Las reglas de justicia, cuando están en buen orden en términos de esta concepción de justicia, son aquellas reglas mejor diseñadas para asegurar este resultado, si son guardadas por todo el mundo, incluyendo tanto a los justos como a los injustos. De modo que alguien puede obedecer las reglas de la justicia y, sin embargo, ser una persona injusta que obedece las reglas sólo por miedo al castigo, por ejemplo. Pero para la justicia diseñada para servir los bienes de la efectividad, una persona perfectamente justa no es, ni más ni menos, alguien que siempre obedece las reglas de la justicia; hasta que exista un conjunto de reglas imponible que defina lo que se requiere de las relaciones de cada persona con cualquier otra en la persecución de sus metas particulares, el concepto de justicia carece de contenido. Cuando semejantes reglas le hayan dado un contenido, la virtud de la justicia no será otra cosa que la disposición de obedecer a esas reglas. Así, la virtud de la justicia es, desde esta perspectiva última, secundaria y definible sólo en términos de las reglas de la justicia.

Pero aunque la relación de la virtud de la justicia a las reglas de la justicia es distinta en las dos concepciones, es verdadero para ambas no sólo que la justicia en cuanto virtud sea de una gama entera de virtudes, sino también que la defensa de la justicia tanto en el orden social como en cuanto virtud de los individuos requiere el ejercicio de una gama de virtudes además de la justicia. Ejemplos de tales virtudes que sostienen la justicia son la templanza, la valentía y la amistad. Y cada una de éstas se concibe diferentemente en ambas posturas alternativas.

Las diferencias entre el modo en que se toma la templanza por virtud con respecto a los bienes de la excelencia y el modo en que se la toma por virtud con respecto a los bienes de la efectividad son precisamente paralelas a las diferencias que surgen a partir de la justicia. Lo que la templanza prescribe con respecto a los bienes de la excelencia es una disciplina y una transformación de los deseos, aversiones y disposiciones del yo, de modo que alguien incapaz de la excelencia en su obra o en su juicio llegue a ser, en la medida de lo posible, capaz de ambas cosas. Así, la templanza es una virtud que transforma tanto lo que juzgo por un bien como lo que me mueve en cuanto bueno. Por contraste, con respecto a los bienes de la efectividad,

la templanza es una virtud sólo porque me permite —y en la medida en que me permite— alcanzar con mayor eficacia bienes anteriormente reconocidos y deseados como tales. La templanza es la virtud que se sobrepone a la frustración de uno en la persecución de su propia satisfacción; del mismo modo que la justicia es la virtud que se sobrepone a la frustración de los demás.

En el caso de la valentía, las diferencias son de otro tipo. Desde ambos puntos de vista, la capacidad de aguantar y la capacidad de enfrentarse a una variedad de daños y peligros deben valorarse. Pero tanto la gama de los daños y los peligros relevantes como lo que pueda exigírsele a uno que sacrifique al enfrentarse a ellos, a la par que las razones por las cuales obra así, difieren significativamente. Es una característica común a ambas posturas que la gama relevante de daños y peligros se entiende como algo que varía en función del bien o de los bienes específicos a los que se apunta. Así como los daños y los peligros a los que tiene que enfrentarse y sobreponerse uno para ser un poeta excelente no son, en absoluto, los mismos que aquellos a los que tiene que enfrentarse y sobreponerse para ser un soldado excelente, los daños y los peligros a los que tiene que enfrentarse y sobreponerse uno que quiera incrementar su riqueza son característicamente distintos de aquellos a los que tiene que enfrentarse y sobreponerse el que quiera incrementar su poder político. Más aún, la característica de la valentía que la convierte en una amenaza para sí misma es también importante por otro motivo. La medida en que cada uno de nosotros apreciamos y nos preocupamos por una persona, grupo, institución, práctica o bien cualquiera, se determina —o no puede sino determinarse— por el grado en que estaríamos dispuestos a asumir los riesgos y enfrentarnos al daño y al peligro por ella. Y la pretensión de que alguna persona o grupo o institución o práctica sea el portador de un bien grandísimo, de modo que o hasta tal punto que yo mismo no lo sea, siempre con la menor ocasión suscita la pregunta de, en el caso de que la condición para que dicho portador del bien se preserve y se defienda es que yo esté dispuesto a morirme, si no se lo debo a esa persona o grupo o institución o práctica el quedarme así dispuesto a jugarme la vida.

Con algunos de los bienes de la excelencia es demasiado obvio que de vez en cuando, uno debe jugarse la vida. Uno no puede sobresalir en la práctica de la guerra sin estar así dispuesto, como tampoco puede sobresalir como alguien involucrado en la fundación o el sostenimiento de alguna forma establecida de comunidad humana sin prepararse para su defensa; una defensa que requiere para el bien de la comunidad que algunas personas estén así dispuestas a jugarse la vida. Pero esto también se requiere, en algunas circunstancias, con respecto a los bienes de la efectividad. Consideremos, por ejemplo, el modo en que el prestigio puede funcionar como un bien.

Los héroes homéricos y algunos de sus herederos griegos tardíos valoraban característicamente por encima de todo esa forma de prestigio que consiste en ser honrado y famoso tanto durante la vida de uno como después de su muerte. Uno que consideraba el honor como un bien tan grande tendría que estar dispuesto a arriesgar su muerte y morir valientemente, porque el honor de ese tipo se daba sólo a los que así estaban dispuestos. Y por la reciprocidad que gobierna las relaciones definidas en términos de los bienes de efectividad cooperativa, ciertos privilegios pueden rendirse sólo a los que están dispuestos a morir valientemente en el combate. Así Homero nos muestra a Sarpedón que urge a Glaucón que se una a él en el momento peligroso de la batalla, recordándole tanto el honor como las posesiones principescas que les rendirán los licios, sólo porque se esperaba de ellos que arriesgaran su vida

de esa forma. La valentía en este tipo particular de orden social está considerada, por tanto, como una virtud muy importante, tanto por los que valoran los bienes de la efectividad como por los que valoran los bienes de la excelencia.

El deseo de ser bien reconocido por parte de los demás y el deseo del placer de querer y de ser querido por los otros, pueden llegar a tener un lugar central entre los bienes de la efectividad. En la medida en que ocupen tal lugar, habrá un motivo adicional, por encima de aquel que nos proporciona los beneficios de la reciprocidad, para obedecer las reglas de la justicia. Y, ciertamente, el tipo de cooperatividad que originalmente se valoraba sólo como medio para los bienes de la efectividad puede, por sí mismo, engendrar el tipo de relaciones donde se dé una mayor y más profunda sociabilidad. Por eso, el mismo proceso de intentar obtener lo que uno valora puede cambiar la misma cosa que uno valora. Pero desde luego, la sociabilidad así valorada se valorará por el placer y la utilidad que proporciona a los que participan de ella. Y por eso, desde el punto de vista de los bienes de la efectividad cooperativa, la amistad es una virtud precisamente en cuanto que es fuente de placer y de utilidad.

Desde el punto de vista de los bienes de la excelencia, sin embargo, la amistad es más una cuestión de placer que de utilidad, aunque pueda involucrar ambas cosas. Es un tipo de relación de afecto mutuo que surge de una lealtad compartida hacia uno y el mismo bien o hacia el mismo conjunto de bienes. Característicamente, los afectos y los gozos afectivos de la relación sobrevienen a esta actitud, y característicamente los amigos son más útiles el uno para el otro. Pero lo que más vale en este tipo de relación es que cada cual se ocupe del otro, debido en primer lugar a la relación de cada uno con el bien.

En las poesías homéricas, la distinción entre estos dos tipos de amistades no se había formulado todavía y no podía haberse formulado aún. En el esquema conceptual arcaico de las poesías homéricas la amistad es o una relación de parentesco o una relación que descansa sobre unos votos en el pasado que han impuesto sobre dos o más hombres las mismas obligaciones que las del parentesco. Ser amigo, por tanto, significa deber y reconocer lo que uno debe al otro en virtud de una relación social establecida. Y como con la amistad, así también con las otras virtudes y más notablemente con la justicia. En las poesías homéricas la distinción entre los tipos de bien y los tipos de virtud todavía no había surgido. Pero en el mundo post-homérico de la vida social ateniense del siglo quinto, aunque los modos homéricos de imaginar y de comprenderse a sí mismo retenían una gran vigencia, sin embargo, las transformaciones sociales y políticas del orden ateniense ya hizo imposible evitar el surgimiento de preguntas a las que Homero no podía proporcionar ninguna respuesta, precisamente porque esas preguntas resultaban de la disolución de la visión homérica en elementos desiguales e incompatibles. Así, cuando Homero integró imaginativamente lo que hasta entonces eran concepciones potencialmente conflictivas del bien, de la justicia y de otras virtudes en una visión amplia y coherente del orden social, los atenienses de los siglos quinto y cuarto actualizaron aquellos conflictos potenciales a través de debates entre sí y con los demás acerca de grandes cuestiones sobre la práctica y la teoría. Y la tesis que ahora puedo adelantar es que cuando se explicitaron esos conflictos, las cuestiones subyacentes involucradas se entendían del mejor modo en términos de un desacuerdo sistemático y radical sobre si eran los bienes de la excelencia o los bienes de la efectividad cooperativa los que definían las metas de la *polis* y con ello, el modo de vida al cual los atenienses prestarían su lealtad fundamental.

Por supuesto que sólo en ciertas ocasiones excepcionales y raras sucedía que una afirmación clara y absoluta de cualquiera de las dos posturas o bien se defendía o se atacaba; y todavía era más raro que en dicha ocasión se produjera una confrontación entre los que defendían una deferencia incuestionable hacia los bienes de la efectividad cooperativa y los que se comprometían con la defensa de la excelencia, incluso en circunstancias en las cuales la consecuencia de semejante lealtad fuera una derrota y una humillación inmerecida. Con frecuencia ocurría, en su lugar, que en el curso de los conflictos en que dos o más defensores de una y la misma postura se ponían en desacuerdo radical entre sí sobre el modo de actuar en una situación particular, los presupuestos compartidos de su postura se articulaban explícitamente. Así ocurrió, por ejemplo, en el debate en la asamblea ateniense sobre el alzamiento mitileno, cuando ambos portavoces de las dos posturas en conflicto, Cleontes y Diodoto, dieron por supuesto que la única cuestión fundamental sobre el tapete era la de cómo hacer más eficaz el poderío ateniense en el futuro. Cuando Diodoto insinuó que los demócratas mitilenos *no merecían* la muerte, formaba parte de un argumento diseñado para mostrar que semejante tratamiento le haría perder a Atenas amistades útiles en las otras ciudades, y que era la utilidad y sólo la utilidad de dicha amistad la que a él le interesaba. Así Cleontes y Diodoto se pusieron de acuerdo en presuponer una lealtad fundamental a los bienes de la efectividad.

Cuando se cuestionaba aquella lealtad —como defiendo que hizo, por ejemplo, Sófocles, tanto en el *Edipo Tirano* y en el *Filóctetes*, como Sócrates— naturalmente, eran las cuestiones sobre la naturaleza de la justicia las que cobraron importancia. Pero cuando la controversia fundamental sobre la justicia sale así a la palestra, se hace inevitable el problema de cómo razonar práctica y teóricamente sobre la justicia. Cuando esto sucede, otro nivel más sorprendente de desacuerdo entre la postura de los bienes de la excelencia y la de los bienes de la efectividad cooperativa sale a la luz. Porque resulta que lo que se toma como *una buena razón para actuar* es muy diferente para aquellos para los cuales el contexto del razonamiento práctico se recibe de una forma de actividad especificada por uno o más de los bienes de la excelencia, que para aquellos para quienes el contexto del razonamiento práctico se recibe de una comprensión de la vida social como un foro en el cual cada individuo y cada grupo de individuos buscan maximizar la satisfacción de sus propios deseos y necesidades. Estos son dos razonamientos prácticos y no sólo uno, y por eso, en un momento posterior, ha de surgir la pregunta de si es posible tener buenas razones para dar precedencia a una forma de razonamiento práctico sobre la otra. ¿En qué se distinguen estos dos tipos de razonamiento práctico?

Las razones para actuar que yo y otros aceptamos como buenas razones para actuar —la adscripción de la cual por mi parte a los demás y por los demás a mí forma la base de los juicios sobre los comportamientos de los unos y de los otros, que es crucial para el florecimiento o fracaso de nuestra cooperación— en el caso de los bienes de la excelencia serán tales que cada uno de nosotros tendrá que haber aprendido cuáles son y cómo juzgarlas en cuanto parte de nuestra educación en aquella forma específica de actividad que tiene por meta esos bienes particulares. Tales razones entonces tendrán fuerza para nosotros sólo en la medida en que nos preocupamos por los bienes específicos a esa forma de actividad y los comprendemos. Por eso, las primeras premisas de nuestro razonamiento práctico —premisas en cuya formulación mejoraremos gradualmente en la medida en que comprendamos mejor el bien o los bienes que perseguimos— se referirán a esos bienes; serán el punto de partida, el *arche*, de nuestro razonamiento. Más aún, para razonar bien

HHL

necesitaremos haber aprendido cómo prestar reconocimiento cuando se debe, es decir, necesitaremos haber adquirido, en el contexto de esa forma específica y particular de actividad, la virtud de la justicia, concebida en términos del merecimiento.

La justicia, concebida en términos tanto de la imparcialidad con respecto a las condiciones del *agon* y de lo merecido por el resultado del *agon*, era originalmente —como se recordará— un concepto que encontró su aplicación sólo en el contexto de formas particulares de actividad. Para que la justicia, así concebida, desempeñe la parte asignada a la *dike* y a la *dikaiosune* en los órdenes homéricos y post-homéricos, era necesario que su alcance fuera el de la vida entera de la comunidad en una *polis*. Y obtuvo dicho alcance debido a que —y en la medida en que— el comportamiento sistemático de la vida de la *polis* constituía una forma de actividad de orden superior e integrante, cuyo *telos* era el logro de una vida comunal estructurada en la cual los bienes de las otras formas de actividad se ordenaban, de modo que el *telos* peculiar de la *polis* no era este ni aquel bien sino *lo bueno y lo mejor* en cuanto tal. Y así como la justicia y las otras virtudes pueden entenderse, entonces, como disposiciones cuyo ejercicio es necesario para asegurar no sólo los bienes de esta o aquella forma de actividad, sino también el bien total de la *polis*, lo bueno y lo mejor, asimismo el razonamiento práctico llega a ordenarse hacia el bien total de la *polis*, hacia lo bueno y lo mejor.

Tal razonamiento práctico se articula en dos momentos. En el primero, el que razona delibera a la luz de su propia situación y circunstancia sobre el bien próximo que ha de perseguir si el *telos* último de lo bueno y lo mejor ha de alcanzarse. En el segundo, el que razona se mueve de una premisa o premisas sobre el bien próximo, unida a una premisa o premisas sobre el modo en que sus circunstancias proporcionan una ocasión para realizarlo, a una conclusión que es una acción. Esas premisas serán buenas razones para cualquiera cuyo *telos* es lo bueno y lo mejor, es decir, para cualquiera que no sólo actúa *qua* ciudadano de una *polis* sino que también comprende las actividades de la *polis* y sus propias acciones en términos del logro de los bienes de la excelencia. Que una persona particular se mueva a la acción por ellos dependerá no sólo de tal comprensión sino también de si dicha persona particular haya progresado lo suficiente en su educación en las virtudes intelectuales y morales como para juzgar correctamente su verdad y su relevancia. Por eso, la validez de un argumento práctico particular, formulado en términos de los bienes de la excelencia, es independiente de su fuerza para cualquier persona particular.

Por contraste, cuando se trata de los bienes de la efectividad cooperativa, ninguna consideración cuenta como una razón excepto si realmente motiva a alguna persona particular. Y no hay criterios por los que una razón pueda juzgarse como buena o mala independientemente de su ser una razón que proporciona a algún agente particular un motivo para actuar. Los estados psicológicos en virtud de los cuales me muevo a la acción, sean los que sean —deseos, necesidades, aspiraciones, impulsos— constituyen el *arche* de mi acción. Mi razonamiento práctico no parte de ningún bien, mucho menos de ningún bien del cual, probablemente, carezca todavía de una concepción adecuada, sino de mí mismo entendido como dirigido hacia algo por la necesidad o por el deseo, cuya consecución o logro me satisface. Por tanto, la cooperación con los demás exige el reconocimiento de sus razones para actuar como *buenas razones para ellos*, no como *buenas razones en cuanto tales*; y semejante cooperación requiere la creación de un marco para negociar, dentro del cual cada cual pueda ofrecer al otro consideraciones diseñadas simultáneamente tanto para apelar al otro en virtud de lo que éste quiere o aquello al que éste apunta como para

promover las propias metas de uno. En el caso de los bienes de la excelencia, el bien que dota de sentido a la cooperación de individuos, en una ocasión dada, es un bien con independencia y anterioridad a la cooperación de aquellos individuos particulares; es por amor a ese bien por lo que ellos se unen. En el caso de los bienes de la efectividad, cualquier bien común al que la cooperación se dirige se deriva y está compuesto por los objetos de deseo y aspiración que los participantes rivales se llevaron consigo a la mesa de negociación. Este tipo de lealtad que los participantes prestan a las reglas de justicia y las reglas de justicia que reconocen dependerá —como he dicho antes— de lo que las reglas dictan que ambas parte tendrían que observar para comenzar y sostener la negociación, de modo que cada participante disfrute del máximo provecho.

De este modo, las dos posturas que he esbozado contienen, al menos en sus versiones extremas, concepciones radicalmente incompatibles no sólo de los bienes y de la justicia y de otras virtudes, sino también de la política y de la racionalidad práctica. Es en la historia moral y política ateniense de los siglos quinto y cuarto donde estas incompatibilidades reciben su expresión clásica tanto en la práctica como en la investigación teórica.

HHL

CAPITULO IV

ATENAS INTERROGADA

HHL

HHL

Quizá se entienda del mejor modo lo que ha de aprenderse de la historia política ateniense acerca del desarrollo de las concepciones de la justicia y del razonamiento práctico en términos de las relaciones entre cuatro modos diferentes e incompatibles en que los atenienses veían el papel de su ciudad a finales del siglo quinto, jugando cada uno de los cuales un papel importante en la configuración de las discusiones posteriores acerca de la justicia y del razonamiento práctico. El principal, aunque no por ello el único autor del primero de estos era Pericles; sus coautores y colaboradores eran todos aquellos de sus conciudadanos —en ese momento la gran mayoría— para quienes Pericles logró articular, tanto en sus discursos como en su programa político, una imagen de sí mismos que ellos ansiosamente reconocían y de la cual se apropiaron. Los otros tres modos de comprensión incluían una reacción en contra o, al menos, una reflexión crítica de la interpretación periclea de Atenas. Estos se encuentran en las obras de Sófocles, de Tucídides y de Platón, todos miembros de la elite que gobernaba Atenas; los dos primeros, como el mismo Pericles, ostentaban el cargo de general (*strategos*) en momentos claves antes o durante la guerra de Peloponeso. Y puesto que es la comprensión periclea la que evoca respuestas de los otros tres, es con Pericles con quien hemos de comenzar. Pero resulta que hacerlo así significa volver a nuestro verdadero punto de partida, Homero.

Porque la comprensión de sí mismos que Pericles ofreció a los atenienses era, en una medida sorprendente, homérica. Los estudiosos modernos suelen llamar la atención, con razón, sobre la medida en que Pericles, al menos en su retrato por Tucídides, ejemplificaba las actitudes características y específicas de finales del siglo quinto (*véase*, por ejemplo: Lowell Edmunds *Chance and Intelligence in Thucydides*, Cambridge, Mass., 1975). Pero lo asombroso es el grado en el que aquellos elementos contemporáneos se integraban en las palabras de Pericles en una visión mayormente homérica. Por supuesto que puede pensarse implausible adscribir actitudes homéricas a Pericles, puesto que como jefe de un partido democrático se le oponían a menudo los conservadores aristocráticos, para quienes la apelación a modelos y precedentes homéricos era muy importante. Pero de nuevo, lo llamativo en los discursos y en los programas políticos de Pericles era el modo en que pensamientos y actitudes homéricas recibían un nuevo contenido democrático, mientras retenían su carácter particular homérico. Puede que Pericles haya ofrecido una versión distin-

tiva del siglo quinto ateniense del *ethos* homérico, pero todavía era el *ethos* homérico ciertamente.

Así, por lo general, al miembro individual del *demos* ateniense, sin duda le hubiera resultado imposible entenderse como héroe homérico; pero lo que Pericles le ofrecía, en su lugar, era un relato de Atenas misma como figura heroica, y de su ciudadanía como la que le proporcionaba una participación en aquella *arete* que antes pertenecía sólo a los reyes. Consideremos, al respecto y ante todo, las virtudes que Pericles adscribía a Atenas. Parece que son, en la mayor parte, las mismas que sus seguidores atenienses le atribuían a Pericles.

Isócrates diría de Pericles que sobrepasaba a todos los demás ciudadanos en su ser *sophron*, *dikaios* y *sophos*. «*Sophrosune*» se utilizaba de varios modos en la Grecia post-homérica. En cuanto nombre de una virtud aristocrática, se utilizaba para caracterizar a un hombre que podía haberse engrandecido más de lo debido pero que prefirió deliberadamente moderarse, de manera que disfrutaba de la *hesuchia*, aquella tranquilidad de ánimo de la que gozaba por méritos el vencedor tras el *agon*. También había llegado a designar la virtud asociada más generalmente con saber quién es uno y cuál es su lugar en el mundo, de modo que la medida pueda ejercerse y no se excedan los límites impuestos por dicho lugar. Aquí había llegado a ser la virtud, no imponiendo constreñimientos a las metas de uno, antes bien haciendo con la cautela debida y deliberada su elección de medios. Y aunque Pericles no utilizó la palabra «*sophrosune*», alabó a los atenienses en su Oración Fúnebre porque no actuaron hasta que se hubieran instruido en el debate, por ser de entre todos los hombres los más propensos a la reflexión antes de actuar. Por obrar de esa forma también pudieron aprender. Así dice Pericles de sí mismo y de sus conciudadanos atenienses que son amantes de la sabiduría. (Tucídides II, 40, 3 y II, 40, 1; en todo, mi utilización de Tucídides depende de la aceptación de los argumentos de Donald Kagan en «The Speeches of Thucydides and the Mytilene Debate», *Yale Classical Studies* 24, 1979.). Y la justicia que Isócrates adscribía a Pericles, el mismo Pericles la había adscrito a los atenienses, generalmente, por su costumbre de tratar a los ciudadanos libres por igual ante la ley, por su temor respetuoso hacia la ley y, en especial, hacia las leyes que obran en ventaja de aquellos que habían sufrido injusticia. A este último punto tendremos que volver más tarde.

Es correcto subrayar que en este período no sólo «*sophron*» sino también otras palabras para designar virtudes tales como «*dikaios*» y «*sophos*» ya no significan exactamente lo mismo que sus predecesores homéricos; y la concepción de la ley en la democracia ateniense no era la misma que la de la *themis* homérica. El ser *sophos* siempre había incluido saber cómo apelar a la *gnome*, pero cuando Pericles apela a la *gnome*, ya no lo hace a la sabiduría tradicional recibida, sino al aprendizaje inteligente de la experiencia a la que algunos de los sofistas y Eurípides también habían apelado. Así, generalmente, las palabras para designar virtudes tal como las utilizaba Pericles y tal como se utilizaban para referirse a Pericles se habían democratizado, de forma que le permitía a Pericles atribuir a los ciudadanos corrientes de Atenas virtudes que los aristócratas griegos anteriores intentaban reservar para sí mismos. ¿De qué modo, entonces, pueden estas adscripciones, no obstante, formar parte de una visión auténticamente homérica?

Forman parte, en primer lugar, del mismo modo en que Pericles reproduce, tanto en su alabanza de los atenienses en la Oración Fúnebre como en sus exhortaciones a ellos allí y en otros discursos, el mandato homérico central de un padre a su hijo. «Ser siempre el mejor y por encima de los demás» era tanto el mandato de

Hipoloco a Glaucón como el de Peleo a Aquiles (La *Ilíada* VI, 208 y XI, 784). Es también lo mismo que dice Pericles a los atenienses qué son ellos y lo que deberían seguir siendo.

En segundo lugar, tal como en Homero, se trata del ser sumamente excelente y de la victoria como dos cosas tan estrechamente ligadas que no parece haber incompatibilidad posible entre la persecución de los premios de la virtud y la persecución de la virtud misma. Es por su *arete* por lo que alguien en Atenas es juzgado apto para un cargo público, dice Pericles (Tucídides II, 37, 1): y es parte de la *arete* de los atenienses que adquieran amigos haciéndoles favores. Pero este cultivo de la *arete* en la propia ciudad y en el extranjero no sólo es por el interés de ser virtuoso: también sirve para la búsqueda de riquezas y de poder, y ha conducido a cotas aún no sobrepasadas en la adquisición de los mismos.

En tercer lugar, las riquezas y el poder no sólo se persiguen por sí mismos. Se persiguen también por el honor y la gloria; y al estimar el honor y la gloria de Atenas, los atenienses se comportan con respecto a su ciudadanía y a su ciudad del mismo modo en que se comportaban los héroes homéricos. Así Pericles en la Oración Fúnebre podría decirles a los atenienses que se acordaran de que en la vejez aquello que podían rememorar con satisfacción no era el beneficio sino el honor (II, 44, 4); y en su discurso elaborado para disminuir la insatisfacción ateniense con la guerra, después de la plaga y de la segunda invasión espartana de Atica, les podría recordar que los que, como ellos, quisieran alcanzar algo, deberían moverse por el pensamiento de que se les recordaría para siempre como la mayor de las ciudades griegas (II, 64, 3-4).

En cuarto y último lugar, del mismo modo que el héroe homérico consideraba lo que percibía como un intento de imponer límites a sus logros por parte de los demás, como una amenaza que había que rechazar, así también con Atenas, desde el punto de vista de Pericles: «...si fuera necesario o bien que nosotros nos sometiéramos inmediatamente a los dictados de nuestros vecinos, o bien que mantuviéramos nuestra superioridad aceptando los peligros, entonces el que huye del peligro merece más ser culpado que aquél que lo acepta» (II, 59, 1). Los dictados a los que se refería Pericles eran los de los espartanos y sus aliados; y es ilustrativo recordar la semejanza entre las palabras de Pericles y los comentarios de los embajadores atenienses en la asamblea de los espartanos y sus aliados, que tuvo lugar justo antes de la guerra. Los atenienses habían aprendido a hablar con la voz de Pericles.

La imagen periclea de Atenas era entonces, según estos distintos modos, homérica. Desde luego que era un Homero transportado y utilizado novedosamente, pero seguía siendo Homero. Y lo más llamativo es que al igual que en la visión poética homérica del orden social heroico, aunque el bien de la excelencia se distingue del bien de la victoria, no hay ninguna duda de que la persecución de los dos sea incompatible, o que tal vez sea necesario elegir entre ellos, así mismo ocurre en la visión retórica periclea del orden social ateniense. Pericles alaba a los atenienses por su persecución de una variedad de bienes; no hay lugar en su visión de Atenas para siquiera la menor duda de que el logro de un tipo de bien quizá sea destructivo con respecto al otro. La visión periclea es épica; no es trágica.

Sin embargo, la realización de programas específicamentes pericleos, aun en el caso de sus sucesores que carecían del comedimiento de Pericles, apuntaba a la inadecuación de la postura periclea. Pericles había alabado la autonomía de Atenas y de sus ciudadanos. Pero la queja contra Atenas era, por lo general, que al transformar la Liga Delia en un imperio ateniense, había denegado a las otras ciudades la

autonomía que ella pretendía para sí. Los atenienses, al responder, hacían tres argumentos: se había establecido desde hacía mucho que el más poderoso prevaleciera sobre el más débil, y ninguno, con anterioridad a los atenienses, había dejado que prevaleciera una petición de justicia sobre aquella ventaja; sin embargo, los atenienses habían aceptado la igualdad con las otras ciudades de su imperio en los juicios legales, incluso bajo condiciones que fueran para su propia desventaja; y aquellas ciudades, en lugar de mostrar gratitud, se resentían de su desigualdad, tanto cuando una decisión legal estuviera en contra de ellas como cuando Atenas sencillamente había impuesto su voluntad imperial (I, 77, 1-4).

Esta respuesta era irrelevante para lo que era el punto clave de los aliados espartanos: todo lo que las ciudades sujetas a Atenas tenían o habían disfrutado, no era ni más ni menos que lo que Atenas les había dejado que tuvieran o que disfrutaran. Subyacente a los argumentos atenienses estaba la jactancia de Pericles de que los atenienses hacen bien a sus amigos más que recibir bienes de ellos, y de hecho, cualquier bien que se podía haber concedido realmente a las ciudades sujetas se les confería tanto con su consentimiento como sin él. Pero ¿acaso hubiera, de verdad, semejante bien? ¿cuál sería?

La Liga Delia al principio existía porque todos sus miembros habían reconocido como un bien común genuino la protección naval contra el imperio persa, una protección asegurada para las ciudades que se unían mediante las contribuciones hechas por todos sus miembros, bien en forma de barcos o de dinero. Los atenienses en 454 habían trasladado unilateralmente la tesorería de la Liga de Delos a Atenas; rehusaron por la fuerza dejar que las ciudades se separaran de la Liga, y utilizaron fondos de la tesorería para proyectos que sólo les interesaban a ellos, como la construcción del Partenón. Así, en nombre del bien persistente de la protección naval, ahora sólo dudosamente necesaria —Atenas había hecho las paces con Persia en 449— Atenas transformó la Liga en un imperio.

La respuesta final ateniense a las acusaciones de los aliados espartanos referentes al imperialismo de Atenas era la de invitar a los espartanos a aceptar el arbitraje, la *dike*. La respuesta espartana era que los atenienses ya habían cometido una injusticia (*adikein*) (I, 79) y, sobre esta base, votó a favor de la guerra.

Lo que emerge de este intercambio es el modo de pensar ateniense según el cual la justicia en la relación de un ciudadano con otro ciudadano dentro de la misma *polis* sea una cosa, y la justicia en la relación de la *polis* con los que están fuera de ella, otra. Dentro de la *polis*, la igualdad del estado ante la ley especifica el tipo de participación al que cada ciudadano tiene derecho. El cargo público y sus recompensas se asignan a aquellos que los merecen en razón de su capacidad y sus logros. Cada ciudadano es libre no sólo de participar en la vida de la ciudad, sino también de perseguir sus propios fines, y cada cual será capaz de lograrlo con mayor éxito gracias a esa participación. Esos fines pueden ser los de la excelencia, de la riqueza o del poder. No hay nada en la persecución de cualquiera de estos fines, según la postura periclea, que necesariamente sea destructivo del bien de la ciudad o de cualquier otro ciudadano individual.

Sufrir una injusticia, por tanto, en cuanto ciudadano, implicaría la interferencia voluntaria e innecesaria en las actividades de uno ocasionada por alguna otra persona. Las leyes, según la postura periclea, han de mirarse con un respeto temeroso porque le protegen a uno contra esos males. Pero en la relación de la *polis* con los que están fuera de ella no podría garantizarse ninguna concepción semejante del mal. No es que no hubiera, en absoluto, lugar alguno para la aplicación de las reglas

HHL

de justicia. Cuando dos poderes aproximadamente iguales se enfrentan, y ninguno puede tener expectativas racionalmente garantizadas de ser capaz de imponer su voluntad sobre el otro, entonces la necesidad puede compeler a ambos a aceptar un arbitraje según algún criterio justo —el tipo de arbitraje al que los atenienses invitaron a los espartanos a que aceptaran—. Pero este es el caso límite en la aplicación de la regla general aceptada por los atenienses: el más fuerte puede y, de hecho, siempre impone su voluntad sobre el más débil. Observen que esta regla es tanto interpretativa como orientadora de la acción. Justifica nuestra comprensión de los motivos de los demás de un modo particular, digan lo que digan esos otros en el sentido contrario; ciertamente, si aplicamos esta regla, reconoceremos de qué modo los demás se pronuncian en contra, un recurso por el cual buscarán imponer su voluntad sobre nosotros. Y la utilización de esta regla, tanto como orientadora de la acción como interpretativa de ella, encuentra sus expresiones sucesivas en las decisiones políticas y acciones de los atenienses en relación con las tres ciudades-estados que rechazaban conformarse a la voluntad ateniense.

La primera de éstas, Samos, uno de los miembros principales de la Liga Delia, respondía a una intervención ateniense. Samos, en 441, disputaba con Mileto, otra ciudad sojuzgada, la posesión de Priene. Mileto apelaba a los atenienses, que enviaron una expedición naval a Samos, donde impusieron una alteración en la constitución, se llevaron cien rehenes que dejaron en la isla de Lemnos y montaron una guarnición. Con la ayuda de Pissuthnes, el sátrapa persa de Sardis, los samianos organizaron con éxito una revuelta, resacataron a los rehenes y entregaron a las manos de los persas la guarnición ateniense. Los atenienses suprimieron la revuelta sitiando a Samos hasta que los samianos se vieron forzados a aceptar una tregua con condiciones que exigían no sólo la destrucción de sus defensas y la entrega de su flota a los atenienses, sino también la entrega de más rehenes y la paga de una indemnización por el coste de la guerra. El *strategos* que condujo la expedición contra Samos era Pericles.

En 428 durante la primera fase de la guerra de Peloponeso, Mitilene, también una ciudad sojuzgada, se levantó contra Atenas y se dirigió a Esparta en busca de ayuda, pero se rindió al final por escasez de grano. Los atenienses aceptaron la rendición únicamente a condición de que la suerte de Mitilene estuviera completamente en manos de la asamblea ateniense. La asamblea al principio votó que se ejecutara a todos los varones adultos y que se vendieran en esclavitud a las mujeres y niños, un programa por al cual abogaba Cleontes, el sucesor de Pericles como portavoz de los demócratas atenienses. Pero entonces los atenienses fueron persuadidos por Diodoto de que una medida menos severa sería más provechosa para ellos.

Una tercera ciudad-estado, la de la isla de Melos, no era una ciudad sometida sino que era neutral durante la guerra. Pero en 416, los atenienses mandaron tropas que exigían el sometimiento de los melios. Tucídides había recogido un diálogo entre los líderes melios y los enviados de la expedición ateniense en el que los atenienses afirman con gran claridad el principio que definía la justicia de la efectividad: «que en la disputa humana, por tanto, sólo se acuerda la justicia cuando la necesidad es por igual; mientras que los que tienen ventajas en el poder exigen tanto como puedan, y los débiles se rinden ante las condiciones que puedan conseguir» (V, 89, en la traducción de Hobbes). Tanto aquí como en otros lugares, notablemente en el discurso que Eufemo dirige a los siracusanos en el libro VI, Tucídides representa a los portavoces atenienses como gente que rechaza cualquier justicia de merecimiento recíproco entre los pueblos. Eufemo dice: «Y no elaboramos discursos elegantes

tampoco acerca de por qué es justo que gobernemos» —porque nosotros solos derrocamos al bárbaro o porque arriesgamos los peligros por amor a la libertad de estos hombres, es decir, de los peloponesos en vez de la de todos los griegos, incluida la nuestra— (VI, 83). Y ciertamente, cuando los melios responden a los atenienses, también defienden que los atenienses deben respetar los principios que obran a favor de los melios como de sí mismos, precisamente porque será para su mayor ventaja (es decir, de los atenienses) que así lo hagan. Porque, como señalan los melios, las consecuencias de aplicar el principio del derecho del más fuerte sin cualificaciones es que se invite a los demás, con el cambio de circunstancias, a que apelen al mismo principio en su trato con uno mismo. Es decir, los melios sugerían a los atenienses una concepción más sofisticada de la justicia de la efectividad, una que los atenienses en esa ocasión particular rehusaron —se obligó a Melos después de un largo sitio a que se rindiera, y todos sus varones adultos fueron matados, mientras que sus mujeres y niños fueron reducidos a la esclavitud— pero que después de más de diez años, en los meses finales de la guerra de Peleponeso, dio lugar a los temores atenienses de que ellos también fueran tratados de manera semejante en la derrota como los melios lo habían sido.

Por eso, los bienes de la efectividad son de suma importancia para la relación de los atenienses con las demás ciudades-estados. Y el lugar, el lugar exactísimo, asignado a la justicia y a la clase de justicia prevista es justamente aquel que se requiere para asegurar la supremacía de los bienes de la efectividad cooperativa. Pero aquellos bienes también se valoraban, en parte, porque posibilitaban, por ejemplo, la construcción del Partenón: la excelencia también puede servirse de la efectividad cooperativa. Pero el género de relación entre los dos tipos de bienes nunca podrá surgir mientras que la sombra de la retórica periclea siga dominando. Porque lo que la actitud periclea no deja ver, como había señalado antes, es cualquier asomo de posibilidad de que la supremacía de la efectividad en las relaciones externas pueda resultar dañina para la persecución de la excelencia en casa; e igualmente no deja ver la posibilidad de que la aspiración individual bien sea a la excelencia o a la efectividad perjudique el bien de la ciudad. Clave para la retórica periclea es la pretensión no cuestionada, ni nunca jamás explicada totalmente, de que todos los bienes que los atenienses persiguen puedan perseguirse en armonía unos con los otros; y sobre todo, que el ciudadano individual pueda perseguir su propio bien, la excelencia o la riqueza o el poder, a la vez que persigue el bien de la ciudad. Por eso, la concepción periclea de lo que Lowell Edmunds (*op. cit.*, p. 84) había llamado «la primacía de la *polis*» no se presenta de ningún modo incompatible con una multiplicidad de posturas por parte de los ciudadanos individuales con respecto a aquello en que pueda consistir su florecimiento. Ciertamente, son los logros tanto de la polis como del individuo los que, en palabras de Pericles, hacen «de nuestra ciudad en su conjunto un ejemplo para Grecia», y que «no necesita alabanza alguna de Homero ni de ningún otro poeta» (Tucídides II, 41, 1 y 4). Atenas no sólo es un héroe épico; es también su propia poesía épica. Así Atenas, según el punto de vista de Pericles, proporciona para el resto de Grecia lo que la *Ilíada* y la *Odisea* proporcionaban para la educación de la juventud ateniense.

Quizás esta consagración de la imagen homérica por Pericles explique en parte por qué a los políticos conservadores y aristocráticos les resultó tan difícil responder con éxito a Pericles y a sus sucesores. Porque ante todo, consideraban los textos homéricos como canónicos. Pero ellos también se encontraron con otro tipo de dificultad. Los que respondieron a períodos de cambios rápidos y desbaratadores

pidiendo el mantenimiento o una vuelta a las prácticas de antes, a los modos acostumbrados o tradicionales, siempre tenían que contar con el hecho de que en un orden social de costumbres establecidas, los que siguen sus formas ni tienen ni necesitan de buenas razones para obrar de ese modo. La pregunta por lo que constituye *una buena razón para la acción* se les plantea sólo cuando ya están ante alternativas; y característicamente, uno de los usos principales del razonamiento práctico consiste en justificar la persecución de un bien, lo cual no se pediría si se actuara según la rutina acostumbrada de un día, de un mes y de un año normal. Sólo después, cuando estas rutinas ya se han desmoronado más extendida y radicalmente, pueden plantearse las preguntas de si acaso no era mejor, de hecho, seguir irreflexivamente con las prácticas antiguas; y cuando el conservador ofrece sus buenas razones en el presente para volver a un modo anterior relativamente irreflexivo de vida, sus propios modos de argumentar evidencian que lo que recomienda ya no es posible. Por eso, en las comedias de Aristófanes los personajes conservadores retratados son, en parte, víctimas cómicas, porque están forzados a utilizar los mismos modos retóricos que aborrecen para argumentar en contra de ellos. Por su parte, el mismo Aristófanes es tan claramente un simpatizante de los conservadores, que su actitud constituye de por sí una evidencia significativa del poder de la imaginación periclea.

Esta visión imaginativa de Atenas se comunicaba sistemáticamente en los discursos de Pericles, aunque nunca se defendía por sí misma. Ciertamente, no podía haberse defendido por las limitaciones de la retórica periclea. Y las limitaciones de dicha retórica no son accidentales sino que derivan del tipo de *techne* al que se pensaba que pertenecía la retórica hasta entonces.

Plutarco, en su vida de Teseo, habla del cultivo en Atenas de una *deinotes politike* (astucia política) que incluye la habilidad de hablar eficazmente. La asamblea y los tribunales, por supuesto, habían fomentado la práctica del debate y la elaboración de discursos contrarios, una costumbre que se reflejaba en los grandes debates contenidos en los dramas trágicos a partir de Esquilo. Lo que importa en semejante debate es que un orador eficaz consigue convencer a los demás a que acepten sus conclusiones particulares sobre la materia en cuestión, partiendo no de sus propias premisas, sino de las de su auditorio. Y puesto que tal debate tiene como fin llevar a cabo una acción en conjunto y cooperativamente, las premisas relevantes habrán de constituir una llamada a lo que el auditorio considere deseable. Al apelar a semejantes premisas un orador eficaz tendrá que identificar cuál de las dos aproximaciones será necesario que adopte.

Si las premisas a partir de las cuales su auditorio está preparado para argumentar desembocan en la conclusión cuya adopción, por parte del auditorio, es la meta del orador, con tal de que ellos también acepten las premisas adicionales acerca de los medios necesarios para asegurar dichos fines que ya consideran deseables, entonces, lo único que el orador tiene que hacer es convencer a su auditorio de la verdad de lo que dice acerca de la relación relevante de los medios a los fines. Y Pericles en sus apelaciones a lo que enseña la *gnome* y la *empeiria* (II, 62, 5 y I, 142, 5) muestra este tipo de razonamiento. Pero también muestra un tipo de apelación un tanto diferente.

En ocasiones, el auditorio puede inicialmente tener una actitud tal que a partir de una premisa acerca de lo que de entrada creen deseable ningún argumento pueda construirse, cuya conclusión sería la meta que el orador querría alcanzar. En semejante caso, el orador tiene la tarea de alterar las actitudes de su auditorio, y transiti-

vamente, sus juicios acerca de lo deseable; tiene que cambiar sus deseos disipando sus temores, fomentando sus esperanzas o haciendo cualquier otra cosa que sea necesaria para sus propósitos. Y también en esto mismo sobresalía Pericles: «Ciertamente cada vez que les veía inoportunamente confiados, les hablaría para atemorizarles, y por contraste, cuando estaban atemorizados sin ninguna razón, de nuevo les devolvería la confianza», nos cuenta Tucídides (II, 65, 9), tras haber señalado que Pericles conseguía que los atenienses le escucharan incluso cuando les decía cosas que no querían escuchar, debido a su reputación de honradez y su rechazo de la adulación de la asamblea.

La retórica periclea, entonces, tenía que ser a la vez argumentativa y manipulativa. Los patrones de argumentación demuestran una sofisticación deductiva deudora tanto del uso de la evidencia en contextos forenses como de las formas de inferencia utilizadas por los filósofos de la naturaleza de los siglos sexto y quinto, los más señalados de los cuales son los eleatas. Pero la argumentación deductiva sólo garantiza una conclusión cuando hay razón adecuada para creer que sus premisas son verdaderas; y la argumentación deductiva práctica y eficaz requiere al menos una premisa que caracterice alguna acción u objeto o estado de cosas como algo que de hecho se desea. Cuando todo el mundo está de acuerdo en lo deseable o ventajoso en alguna situación particular, entonces el aducir la premisa relevante no resulta problemático. Cuando las alternativas se presentan en la *Ilíada*, lo ventajoso no es problemático justo por esta razón. Así Deífobo consideraba si luchar solo o junto a cualquier otro troyano, «y según su sentir le parecía más ventajoso perseguir a Eneas» (La *Ilíada* XIII, 458-459), porque la ventaja es lo que trae victoria, y la victoria es siempre deseable. Y por eso, en el debate sobre Mitilene, Cleontes, el sucesor de Pericles en la jefatura del partido democrático, y Diodoto son capaces de argumentar a favor de cursos alternativos de acción a partir de premisas compartidas tanto por ambos oradores como por su auditorio sobre lo ventajoso para Atenas. Pero cuando no son disponibles tales premisas, ¿qué recursos posee, entonces, el orador? Un presupuesto, aunque no reconocido, de la retórica periclea tal como se practicaba era que sólo las formas no racionales de persuasión estaban disponibles. Entonces, una tesis sobre el establecimiento de la línea divisoria entre lo que puede estar sujeto a la argumentación racional y lo que no, ya estaba implícita en la práctica del debate pericleo. Platón argumentaría que justo este presupuesto tenía que subyacer en la política democrática; pero era en su forma peculiarmente periclea en la que tal presupuesto comenzó claramente a desempeñar un papel en la vida griega. ¿Qué se excluía, por tanto, de la argumentación e investigación racional?

La respuesta es: el fondo compartido de creencias sobre lo deseable y lo indeseable que proporciona a los demócratas atenienses la primera y última premisa de sus argumentos. Por eso, las cuestiones que separan a estos atenienses de los que mantienen, de modo sistemático, puntos de vista o concepciones diferentes de lo deseable y lo indeseable, no están disponibles para el debate o la investigación racional. Tienen que tratarse dentro del marco pericleo como un número sordo, lo dado. Entonces, las cuestiones que separan a aquellos cuya lealtad fundamental a los bienes de la efectividad cooperativa y a la concepción de justicia que se deriva de semejante lealtad de aquellos otros cuya lealtad fundamental es a los bienes de la excelencia y a su concepción correspondiente de justicia no eran debatibles racionalmente dentro de un marco pericleo; y ciertamente no podían haberse esclarecido antes de las fases posteriores —veinte años después de la muerte del mismo Pericles— de la vida de Atenas periclea. Porque lo que llamo una postura periclea ni se

articulaba ni podía articularse, del mismo modo que una teoría filosófica podría y debería articularse. La importancia de la retórica para esa postura no era sólo que proporcionaba a Pericles y a la mayoría de sus contemporáneos atenienses el modo de deliberar en público; la visión periclea en sí misma era inseparable de la retórica por la cual se expresaba, la obra de una imaginación que tomó cuerpo en el edificio y en las esculturas del Partenón así como en las palabras. Las imágenes son más fundamentales para la postura periclea que los conceptos o los argumentos.

Vico argumentaba que la comprensión humana en su transcurso de la edad de los dioses, pasando por la edad de los héroes, a la edad de los hombres se transforma a sí misma de un modo poético, en el que lo universal imaginativo es clave, a un modo racional, en el que lo universal imaginativo se sustituye por lo universal racional. Esta transformación conceptual, ciertamente, es la misma que hubo en el paso de Homero a Platón. Y cuando llamo la visión periclea de Atenas «homérica», lo hago para subrayar no sólo su contenido homérico —Atenas misma como héroe homérico, guiada por Atenea, como lo fue Aquiles— sino también el hecho de que en su auto-articulación está todavía más estrechamente ligada a la poesía que a la filosofía. No obstante, el reconocimiento por parte de sus contemporáneos de que Pericles se distinguía por su racionalidad y por sus apelaciones a la racionalidad, también incide mucho sobre la cuestión. Lo que hizo Pericles al traducir el punto de vista homérico era dejarlo disponible para la crítica racional posterior en un nivel más fundamental que como estaba, tanto para el mismo Pericles como para sus contemporáneos políticos.

Tanto Tucídides como Platón, aunque de modos muy diversos, llevaría a cabo este cometido. Pero la crítica radical de las actitudes y creencias pericleas, al principio, se iniciaba de un modo más cercano a la retórica periclea misma. El orador pericleo era un actor en el drama público de Atenas; y la poesía dramática tenía recursos tanto imaginativos como racionales adecuados, hasta cierto punto, para proporcionar antítesis dramáticas a las tesis retóricas, aunque ni el drama trágico ni el cómico podía haber proporcionado solución racional alguna para las cuestiones surgidas en la crítica de las posturas de Pericles y de sus sucesores. Pero de hecho, fue en el drama trágico y cómico donde algunas de sus limitaciones claves y la necesidad de trascenderlas se identificaron por primera vez. El comentador más importante de los sucesores de Pericles era Aristófanes. Pero comentador más importante del propio Pericles era Sófocles: «las semejanzas entre Edipo y Pericles, aunque es verdad que a menudo han sido exageradas y muy interpretadas, todavía nos llaman la atención y no pueden obviarse a la ligera» escribió Bernard M.W. Knox en su *Oedipus at Thebes* (New Haven, 1957, p. 63). Las dos semejanzas con el Edipo del *Oedipus Tyrannus* que Knox subraya —y *Oedipus Tyrannus* es, después de todo, una obra de teatro acerca de una ciudad que sufre una plaga, presentada a los atenienses en un momento en el que su propia ciudad acababa de sufrir una plaga— son el modo en que Pericles combinó el tipo de autoridad no cuestionada característica de un *turannos* (y eso era lo que sus enemigos políticos decían de Pericles) con un gran respeto por la opinión pública, y el hecho de que Pericles pertenecía a una familia sobre la cual pesaba una maledicencia hereditaria debido al asesinato sacrílego de un antepasado. Pero Knox pone su mayor énfasis no sobre estas semejanzas entre Pericles y Edipo, sino sobre las semejanzas entre Edipo y Atenas periclea.

Pericles mismo había descrito el imperio ateniense como una tiranía, y había sido Pericles no sólo el que se jactaba de la riqueza y de la *techne* de los atenienses en su ejercicio del poder, sino también el que argumentaba que en consecuencia, los

atenienses sufrían del resentimiento envidioso de los demás. Así también se presenta a Edipo diciendo, al explicar el resentimiento envidioso de Creonte: «O riqueza y *turannis* y *techne* sucediendo a *techne* en el concurso de la vida, ¡cuánta envidia almacenas dentro de ti! ...» (380-383).

Lo que Sofocles atacaba en el *Oedipus Tyrannus* era la *hubris* periclea y ateniense, esa violencia expresiva del orgullo que el coro de Sófocles declara como padre del poder tiránico. Y atacaba esta particular *hubris* ateniense debido a una confianza impía en la efectividad del uso habilidoso del poder, una confianza que había desplazado el cuidado y el respeto propios de la relación de una ciudad a la ley divina. Pero si *Oedipus Tyrannus* era ciertamente el drama político por el que Knox lo toma, su mensaje o bien no se escuchaba, o bien una vez escuchado, se rechazaba. La trilogía de la cual *Oedipus Tyrannus* formaba parte no logró ganar el primer premio cuando se presentó en 427 ó 426, aunque la obra de teatro misma iba a ser considerada por Aristóteles como el modelo del drama trágico, y los sucesores de Pericles retuvieron todos aquellos aspectos del programa pericleo que invitaba a la acusación de *hubris*.

Cuando Sófocles vino a presentar su obra de teatro penúltima, el *Philoctetes*, en 409, Atenas se encontraba en condiciones muy distintas. La destrucción de la expedición a Siracusa y la revolución de los Cuatrocientos habían sacudido la democracia ateniense, pero la recuperación del poder por parte de los oligarcas y una serie de victorias navales le habían proporcionado durante algún tiempo, por lo menos, renovadas posibilidades de mantenerse. Era, por tanto, oportuno y urgentemente necesario plantear de nuevo las preguntas de qué era la justicia dentro de la comunidad política, en qué consistía la justicia hacia aquellos extraños a la comunidad, y cuál era la relación de ambas con lo expediente y ventajoso. Y éstas son las preguntas planteadas por el *Philoctetes*.

La acción de la obra de teatro acontece en la isla desierta de Lemnos donde Filóctetes fue abandonado por los griegos de camino a Troya, cuando fue mordido por una serpiente en el santuario de la diosa Crise. La herida, que a intervalos le llevaba a proferir unos gritos agonizantes, hizo de él nada más que un lastre innecesario para la expedición. Durante nueve años había sobrevivido sin contacto humano alguno en la más adversa de las condiciones. Sus únicos recursos eran su arco y flechas mágicas. Filóctetes había sido —ciertamente, sería de nuevo— un gran arquero, y cuando ayudaba al moribundo Heracles, el hijo medio-mortal de Zeus, encendiendo su pira fúnebre para librarlo de *su* agonía, Heracles le había hecho el regalo de un arco y unas flechas. Durante los nueve años que Filóctetes había estado en Lemnos, los griegos no habían conseguido tomar a Troya. Pero ahora se habían enterado mediante una profecía del vidente troyano Eleno que únicamente con las armas de Filóctetes reducirían a Troya. Por eso Odiseo, experimentado e ingenioso, y el hijo de Aquiles, el joven y neófito Neoptólemo, habían sido enviados a Lemnos.

El contenido político de la obra de teatro es, de nuevo, claro. El gran problema que tenían los griegos en Troya es el mismo gran problema que tienen los atenienses en 409. ¿Cómo puede llevarse a buen término, por fin, una tan distendida guerra? Los atenienses no pueden esperar a evitar la derrota a manos de Esparta sin la cooperación de algunos de los que en el pasado habían maltratado inmerecidamente; los griegos no pueden esperar a derrotar a los troyanos sin la ayuda de Filóctetes. Pero no sólo de este modo general Sófocles relaciona la acción de esta obra de teatro a la situación de Atenas. Si los atenienses hubieran comprendido el *Oedipus Tyrannus* según el modo en que Knox insinúa que lo comprendían, lo habrían percibido en parte como un ataque partidista a la democracia periclea. Pero en el *Philoctetes*

Sófocles cuida de asentar claramente que la obra de teatro no es sobre las acciones de un partido, sino sobre el modo en que los ciudadanos atenienses, incluido él mismo, tienen que enfrentarse a las cuestiones planteadas por su historia común. Lo logra por el modo en que alude en la obra de teatro a su propio pasado en la vida pública ateniense.

Ser un dramaturgo trágico o cómico en Atenas era necesariamente, en cualquier caso, ser una figura pública y política, aunque Sófocles había desempeñado otros papeles adicionales. La obra de teatro trata de un exiliado dejado en contra de su voluntad en Lemnos. ¿A quién habían dejado los atenienses en contra de su voluntad en Lemnos? Los rehenes de Samos en 441. ¿Y quiénes eran los *strategoi* atenienses que habían hecho esto? Pericles era el jefe de ellos, pero uno de sus colegas era Sófocles, elegido, según dicen, por el éxito de *Antígona*. Y aunque en el año 409 ya hacía mucho tiempo que eso había pasado, recientemente, en 413, Sófocles había sido uno de los comisarios especiales elegidos después de que la noticia del desastre de Siracusa llegara a Atenas. Por eso, Sófocles, aun a la edad de ochenta y siete, no habla en contra de los que tienen poder, sino como uno de los que comparten el poder y que tienen que saber cómo utilizarlo. Pero no es sólo al situar la acción de la obra de teatro en Lemnos cuando la relaciona a su propia vida como una figura pública. Al final de la obra, los asclepiadas, descendientes y seguidores de Asclepio en el arte curativo, le prometen a Filóctetes un remedio para su herida. El culto de Asclepio se había establecido en Atenas antes de que el templo-santuario en la Acrópolis estuviera listo para su recepción; hasta que esto sucediera, se había escogido la casa de Sófocles como la casa del dios, y Sófocles, por tanto, tenía una relación singular con los asclepiadas.

Nos tendríamos que haber enterado ya por Karl Reinhardt (*Sophocles*, H. and D. Harvey, traductores de la tercera edición alemana de 1947, Oxford, 1979) de que la tragedia es básicamente la de Neoptólemo, que se enfrenta con dos conjuntos incompatibles de exigencias, y quien al rendirse ante uno de ellos no llega a ser ni a hacer lo que debía. Al final se le presenta a Neoptólemo como un joven ateniense bien educado, que respeta lo honrado y evita lo deshonroso; pero también como cualquier joven ateniense bien educado, no sólo quiere destacar sino que además desea ser bien visto por sus victorias. A esto puede apelar Odiseo cuando persuade a Neoptólemo de la necesidad de un engaño habilidoso si quiere conseguir el arco para los griegos. Odiseo es lo que es en la *Odisea*: astuto, ingenioso, un maestro de estrategias cuyo comportamiento está controlado por una meta que predomina sobre las demás, la de garantizar la victoria para los griegos, asegurando primero el arco. Los bienes de la efectividad se reconocen como predominantes. Pero lo son también, aun de un modo muy diferente, para Filóctetes.

Filóctetes había sido forzado por su depravación a buscar la supervivencia utilizando cualquier medio que estuviera a su alcance. En el primer momento que se presenta esa oportunidad, decide escapar de dicha depravación. La venganza sobre los que le habían hecho sufrir es su única otra meta. Filóctetes desatiende las necesidades de los griegos tanto como Odiseo no hace caso a las necesidades de Filóctetes.

Neoptólemo tiene dos razones para estar de acuerdo y obedecer lo que Odiseo le manda hacer. No sólo desea tomar Troya, sino que también ha sido enviado a Lemnos por los generales griegos que tienen una autoridad legítima sobre él. Sin embargo, de entrada, ha dicho que prefiriría perder, habiéndose absuelto honrosamente, que ganar, al precio de haber hecho maldades. Por eso hay un reconocimien-

to inicial de que uno puede ser *kakos* (ser malo lo opuesto de *agathos*) y ganar. Pero si fuera *agathos* y *kakos* y perder, ¿en qué habría destacado? Quizá sea porque Neoptólemo no tiene ninguna respuesta clara a esto —sus criterios no son otros que los criterios pericleos convencionales del ateniense joven de clase alta, la clase de criterios que un Alcibíades también habría sido educado a respetar inicialmente— y titubea a lo largo de la obra, primero inclinándose hacia una dirección y luego hacia otra. Y la primera evidencia de esto es el discurso con el que Odiseo es capaz de sobreponerse a sus escrúpulos de engañar a Filóctetes, un acto de persuasión que Odiseo confirma con una invocación a tres dioses: Hermes, el dios de los rusos; *Nike*, la victoria concebida como un ser divino, y *Athena Polias*, Atenea como guardián de la ciudad. Odiseo por tanto identifica los bienes de la efectividad, los bienes de la victoria con la causa de Atenas entendida teológicamente. Y puesto que *Philoctetes* resulta ser un drama esencialmente teológico, este hecho no es insignificante.

Cuando Neoptólemo, tras conseguir engañar primero a Filóctetes, sufre un cambio de corazón (*metanoia*) por el espectáculo del sufrimiento de Filóctetes, se convierte a sí mismo en un instrumento para los propósitos de Filóctetes, como lo había sido para Odiseo. Neoptólemo ahora reconoce que al tomar el arco que *por derecho* pertenecía a Filóctetes —era la recompensa de Heracles por sus virtudes de valentía y amistad así como un reconocimiento de su excelencia como arquero— se había portado injustamente con respecto a lo merecido. Y así la justicia del merecimiento, la justicia concebida en términos de los bienes de excelencia, por el momento, recibe lo que se le debe. Aquella justicia exige de Neoptólemo que devuelva el arco. Pero cuando él y Odiseo se meten en un toma y daca con ocasión de sus puntos de vista ahora rivales acerca de la justicia, esto es lo más lejos al que llegan. Ninguno es capaz de defender su postura mediante un razonamiento. Neoptólemo no puede argumentar, ni siquiera parece haber pensado en argumentar, que es para el bien de todos los griegos que una justicia del merecimiento no se violente y que los errores injustos de exiliar a Filóctetes a Lemnos y de intentar robar su arco ahora deban satisfacerse.

Pericles, como había apuntado antes, había dicho en la Oración Fúnebre que los atenienses tenían un respeto particular por «las leyes que se promulgan en ventaja de los que han sufrido injusticia y las leyes no-escritas cuya transgresión trae consigo una desgracia vergonzosa» (II, 37, 3), justamente aquel tipo de desgracia que Neoptólemo ve en su propia conducta anterior con respecto a Filóctetes. De modo que no es sólo Odiseo el que es capaz de apelar a elementos del punto de vista pericleo; Neoptólemo también es capaz de hacer la misma apelación. Y lo que el diálogo entre los dos saca a relucir es la incoherencia potencial de aquel punto de vista, la coexistencia en él de modos potencialmente incompatibles de concebir la relación de un griego con otro y los lazos que unen a los atenienses. Pero así como es una de las limitaciones de la retórica periclea que las pretensiones de las concepciones rivales de lo que requiere la justicia no pueden valorarse racionalmente dentro de su propio marco, igualmente esto es una limitación de la tragedia sofóclea, una limitación desde nuestro punto de vista, es decir, no desde el punto de vista de Sófocles.

Porque Sófocles ofrece lo que es, en la perspectiva homérica una réplica conservadora a Pericles, la restauración de una versión más antigua de la visión homérica. Ciertamente, nos permite ver en la transmutación periclea de Homero la incoherencia de la imagen periclea de Atenas y el modo en que ésta invita a los atenienses a hacer preguntas para las cuales ella no tiene respuestas. Pero Sófocles mismo trata

de estas mismas preguntas como unas a las cuales no hay ni puede haber una respuesta racional; la única solución puede venir de la aparición de un dios.

Eurípides había popularizado el *deus ex machina* como recurso dramático. Pero Karl Reinhardt señaló que lo que se nos presenta en el *Philoctetes* no es un mero ejemplo más de este recurso ya bastante conocido por el año 409. La trama requiere, no un desenredo arbitrario mediante la intrusión de lo sobrenatural, sino el descubrimiento de un criterio de acción que los recursos meramente humanos no han sido capaces de proporcionar. El criterio al que Neoptólemo no ha sido capaz de apelar a lo largo de la obra, pero del que necesitaba tanto, resulta ser un criterio divino, y no sólo el criterio de un dios cualquiera. «El dios —es Heracles, el mismo dios cuya presencia poderosa se ha sentido a lo largo de la obra— aparece como el criterio visible con el cual el hombre se mide» (pp. 190-191). Y Heracles consigue conducir a Filóctetes y a Neoptólemo e incluso a Odiseo de vuelta al camino previsto para ellos por Zeus. Es a la justicia de Zeus a la que Sófocles apela para proporcionar el criterio que los seres humanos no pueden proporcionar para sí mismos. Y la justicia de Zeus, la *dike*, es el orden subyacente al universo, el único lugar en el que la justicia humana encuentra su propósito y sentido.

A esta concepción fundamentalmente homérica del orden cósmico establecido por la divinidad apela Sófocles para responder a las preguntas que ni Homero ni sus personajes fueron siquiera capaces de plantear. Pero al devolvernos al marco homérico Sófocles responde, aunque sin proporcionarnos una contestación sólida. La reconciliación de Filóctetes, Odiseo y Neoptólemo se produce *ad hoc* a petición de Heracles: no se aprende ni puede aprenderse nada, en este marco, sobre cómo han de valorarse las pretensiones rivales más generalizadas de la justicia de la efectividad y la justicia del merecimiento. Que dichas pretensiones sólo pueden valorarse con rectitud dentro de un marco teológico es, ciertamente, parte de lo que dice Sófocles a sus conciudadanos. Y quizá lo que querría que ellos —y nosotros— aprendiéramos es que no hay ningún modo de dirigirse en general a estas pretensiones, sino que siempre tenemos que estar pendientes de la voz de algún ser divino. Pero incluso cuando ésta fuera la intención de Sófocles, otra posibilidad tendría que investigarse: la respuesta de Sófocles es inherentemente defectuosa, no a causa de lo que dice, sino porque el drama trágico no sea el tipo de género que pueda proporcionar respuestas adecuadas para los tipos de preguntas acerca de la justicia que plantea el *Philoctetes*; y sólo cuando se plantean juntas las preguntas acerca de la justicia y el razonamiento práctico —como puede suceder únicamente en los géneros de investigación filosófica— cualquiera de los dos tipos de preguntas se vuelven contestables. Estas eran las pretensiones de Platón, pero aunque la crítica a la poesía dramática era clave para la empresa de Platón, no fue fundamentalmente en contra de la poesía dramática, sino en contra del cultivo sistemático de los bienes de la efectividad con que Platón dirigía su ataque. Y tanto para poder comprender los argumentos de Platón, como las tesis sofistas que tienen su importancia independiente para mi argumento de nivel superior, no es necesario pasar directamente de Sófocles a Platón, sino considerar primero con más detenimiento un aspecto crucial del contexto en el que Platón llevó a cabo sus disputas con los sofistas, la conducta de los atenienses en la guerra de Peleponeso y su derrota posterior.

Platón, no sólo en los primeros diálogos sino también en las obras más maduras como el *Menón* y la *República*, recogía conversaciones entre Sócrates y una multitud de interlocutores que se representan en el mismo tiempo que la guerra de Peleponeso, y que también, en ocasiones, tienen que ver directamente con los sucesos de

aquella guerra. Así por ejemplo, la crítica sistemática a las pretensiones de los maestros de la retórica como Gorgias de Leontini en el diálogo homónimo. ¿Qué papel había desempeñado Gorgias en la historia ateniense? Llegó a Atenas en 427 como miembro de una embajada de Leontini para persuadir a los atenienses que interviniesen en Sicilia, una petición a la que accedieron los atenienses. Aquella primera expedición a Sicilia era precursora de la expedición del año 415 cuya derrota desastrosa debilitó mortalmente el poder ateniense. Por eso, de un modo muy importante, la habilidad retórica de Gorgias era una de las causas de la derrota de Atenas. ¿Quiénes eran los generales que mandaron inicialmente esa primera expedición? Caríades, que murió pronto en una batalla naval, y Laques. ¿Quiénes eran los generales que mandaron inicialmente la segunda expedición? Lamaco, que murió pronto, y Nicias. Así, Laques y Nicias contribuyeron de modo notable a la derrota de Atenas. ¿Y quiénes son, en el *Laques*, los interlocutores de Sócrates, representados por Platón como defectuosos en su comprensión no sólo de la *arete* de la valentía sino también de la relación de esa *arete* a la *arete* en cuanto tal, y por tanto, igualmente defectuosos en la *arete*? Laques y Nicias.

Como en el *Gorgias*, Platón ofrece una explicación de lo que trajo consigo la ruina de los atenienses. En ambos casos, las tesis que pone en duda son las que adelanta Tucídides. No quiero decir, por supuesto, que tenía la historia de Tucídides explícitamente en la cabeza, aunque la podía haber tenido. No quiero decir que estaba respondiendo a una visión de la historia ateniense durante la guerra del Peleponeso al que Tucídides dio una expresión detallada y lúcida. Y esto es verdad no sólo de los diálogos como el *Gorgias* y el *Laques*, sino también de los posteriores como la *República*. La derrota de Atenas en 404 había sido acompañada por el golpe contra la democracia y el gobierno de los extremistas pro-espartanos entre los del partido de la oligarquía, los cuales llegaron a conocerse como los Treinta Tiranos. El centro de la resistencia a los Treinta Tiranos estaba en el Pireo, y es aquí donde se desenvuelve la conversación representada en la *República*, una conversación en la que los argumentos centrales de Sócrates implican que pertenece a la naturaleza de la democracia preparar el camino hacia la tiranía. Entre los personajes presentes durante la conversación, Céfalo, el viejo rico, había sido amigo de Pericles; sus hijos Lisias y Polemarco, en cuanto demócratas, habían sido señalados para la ejecución por los Treinta Tiranos, y Polemarco fue, de hecho, ejecutado, mientras que Lisias se convirtió en uno de los jefes de la restauración de la democracia; los hermanos mayores de Platón, Glaucón y Adeimanto, quienes ya habían servido en el ejército en Megara, eran sobrinos de Critias, el autor de un poema en alabanza de la constitución espartana, y él mismo el más influyente y extremista de los tiranos; y Sócrates, al que los Treinta habían dejado que permaneciera en Atenas, se había negado a obedecer su orden ilegal de arrestar a León de Salamis, arriesgando así la ejecución, pero que, sin embargo, había sido ejecutado en 399 a causa de las acusaciones de los jefes de la democracia restaurada. Por tanto, la *República* es, en parte, un diálogo entre los que encontrarán muertes injustas de manos de los protagonistas tanto de la oligarquía como de la democracia; debe leerse como un diálogo acerca de por qué la oligarquía y la democracia por su propia naturaleza son formas injustas de política. Pero ¿cómo se relaciona *cualquiera de estos hechos* a los temas de Tucídides, del mismo modo que el *Gorgias* y el *Laques* los hacen ostensiblemente? Para responder a esta pregunta es necesario identificar la postura propia de Tucídides en relación con los sucesos acerca de los cuales escribió su historia.

HHL

Tres rasgos de esa postura son cruciales. Primero, Tucídides separa la *arete* y la inteligencia, una separación manifiesta al contrastar las carreras de Nicias y de Alcibíades. El veredicto de Tucídides sobre Nicias, después de contar cómo éste se rindió a los siracusanos y fue ejecutado por ellos, era que de todos los griegos, era el que menos merecía tal desgracia «porque la conducta de toda su vida había sido regulada por la *arete*» (Tucídides VII, 86, 5). Nicias pensaba que el proyecto de la segunda expedición siciliana estaba mal planteada, pero le había faltado la inteligencia para convencer a la asamblea, como lo conseguía Pericles. Alcibíades tenía la habilidad inteligente para persuadir a auditorios difíciles, como hacía Pericles, y Tucídides le representa ejerciendo esta habilidad al convencer a los soldados en Samos a no volver a Atenas para derrocar a los Cuatrocientos en 411 (VIII, 86, 5-6). Pero a Alcibíades le faltaban las *aretai* pericleas que le hubieran permitido tanto ejercer una moderación cautelosa, un respeto por los límites, como reconocer cómo su logro individual se relacionaba con el de la ciudad. El fallo de los jefes que le sucedieron a Pericles, según Tucídides, era que ellos perseguían su propio provecho en lugar del de la ciudad. Pericles mismo había combinado una inteligencia práctica, que podía utilizar tanto en la manipulación retórica como en el diseño de un programa político, con las *aretai* de los tipos apropiados. Pero éstas se presentan en el retrato de Tucídides como rasgos distintos e independientes, y no es más que un hecho contingente sobre Pericles que las poseyera ambas.

Segundo, en el mundo social, como Tucídides lo representa, hay y sólo puede darse aquella justicia que los fuertes consideren favorable mantener para sus propios intereses. Cuando aquellos que tienen el poder para hacerlo piensan que obra a favor de su interés derrocar la forma existente de gobierno en su propia polis, acuden a la guerra civil. Cuando los miembros de la misma facción política tienen el poder y desean desbancar a los jefes rivales, acuden a la contienda partidista. No es sorprendente que Hobbes hubiera concluido de su lectura de Tucídides que o bien la justicia tiene que imponerse por el poder o bien no habrá justicia. Pero no se sigue que Tucídides mismo fuera un hobbesiano prematuro. Plutarco (*Nicias 29*) nos dice que después de la derrota ateniense en Siracusa algunos de los atenienses esclavizados fueron capaces de ganar su libertad recitando pasajes de las obras de Eurípides. En algunas de esas obras, concretamente en *Las Mujeres de Troya* y en la *Hécuba*, la visión de la justicia es demasiado semejante a la de Tucídides. Y Peter Green ha comentado cómo las palabras finales del coro en la obra anterior hubieran sido un epitafio apropiado para la narrativa de Tucídides acerca de los episodios finales del desastre ateniense en Siracusa. Pero la implacable necesidad de la que Eurípides habla en aquel coro es la necesidad del orden cósmico. Al escribir acerca de *Las Mujeres de Troya*, Hugh Lloyd-Jones ha dicho: «... los griegos llegan demasiado lejos en su venganza... sabemos desde el comienzo que acabarán encontrándose con el desastre, según la tradición épica. El ajusticiamiento de Zeus es, desde el principio, muy duro...» (*The Justificaction of Zeus*, p. 153). Y Tucídides también puede aparecer como alguien que nos presenta una visión del orden cósmico en la que aquellos que se permiten perseguir su propio engrandecimiento sin el respeto debido por la medida encuentran la misma suerte que ellos infligen a los demás. Si esto es así, la naturaleza de las cosas aparece no en intervención divina alguna, como en Sófocles —Tucídides siempre desdeña las apelaciones a la intervención divina— sino en el orden de los sucesos mismos; y semejante teología era, a su modo, tanto una parte de la herencia homérica como de las creencias de Sófocles. Refleja una intuición poseída por el Homero de la *Ilíada*, aunque no por sus personajes, que nadie a la vez

gana y permanece siendo ganador. En último término, todos perderemos, y la posibilidad de una muerte ignominiosa o de la esclavitud acecha a todo el mundo y no sólo a los que ya han sido derrotados. Tucídides, por supuesto, ha traducido esta parte de la *Weltanschauung* homérica en unos términos completamente seculares. Lo que esta traducción nos ofrece es una concepción de la justicia como algo enteramente al servicio de la efectividad, una justicia a la que el merecimiento es irrelevante excepto cuando los que llegan a tener el poder en un momento determinado elijan hacerlo relevante. No hay apelación más allá de las realidades del poder.

Tercero, Tucídides se ocupaba sobre todo del lugar de la retórica en el mundo social y político. Consideraba el logro retórico de Pericles como el supremo, y la retórica que le ocupaba era la retórica manipulativa que con tanto éxito empleó Pericles y tan desastrosamente empleó Nicias. Marc Cogan (*The Human Thing*, Chicago, 1981, en especial el capítulo 6) ha argumentado de forma contundente que cuando Tucídides afirmaba que a partir de su historia, el lector sería capaz de aprender no sólo los eventos que ocurrieron en el pasado sino también el tipo de sucesos que ocurirán de acuerdo con la realidad humana (*kata to anthropinon*) (Tucídides I, 22, 4), lo que identificaba como realidad humana subyacente era la conexión entre la deliberación retórica y la acción política. Es a través de esta conexión —así sugiere Cogan— como, según el punto de vista de Tucídides, la relación entre las acciones individuales y los proyectos de la *polis* en su totalidad ha de comprenderse. Si esto es así, entonces la forma del razonamiento práctico —tal como lo entendía Tucídides— se manifiesta en aquellas deliberaciones públicas en las que los individuos urgen, bien a sus propios conciudadanos, bien a los ciudadanos de alguna otra ciudad, la adopción de un programa político en vez de otro. Mediante los recursos de la retórica, entendida al modo de Pericles y Tucídides —es decir, la retórica acorde con las enseñanzas de Gorgias—, los individuos llegan a la conclusión de que un tipo de acción en lugar de otro debe realizarse. Puesto que semejante retórica debe excluir de su gama —como yo defendía a propósito del mismo Pericles— cualquier valoración racional de fines o de concepciones rivales de justicia, se sigue que la conexión fundamental que un retórico habilidoso tiene que establecer entre él mismo y su auditorio ha de ser no-racional. No puede ofrecer a su auditorio cualquier relato racionalmente defendible de los fines que, según su punto de vista, él y ellos deben perseguir, si son racionales; en su lugar, tiene que apelar a fines que él y ellos de hecho ya comparten y a esperanzas y temores definidos en términos de esos fines. Como miembro de una comunidad unida por un sentimiento de simpatía y por una coincidencia de intereses, el retórico apela a otros miembros de esa misma comunidad. Dentro de este contexto, por supuesto, el retórico dará razones referentes a los medios, argumentando que, o bien, dado el fin compartido por él y su auditorio, deberían adoptar tales medios (como argumentaba Alcibíades para urgir la aprobación de la expedición siciliana), o bien, dados los medios limitados que su auditorio posee, deberían perseguir su fin compartido sólo de un modo limitado (como los atenienses se encontraron forzados a argumentar después de sus grandes pérdidas en Sicilia). La preocupación propia de Tucídides con los asuntos humanos es tal que le lleva a insistir en las diferencias entre lo que el orador y la audiencia por igual quieren sacar con la ejecución de sus decisiones deliberativas y lo que realmente ocurría. Aquí la suerte (*tuche*) y especialmente la mala suerte (*dustuchia*) intervienen en los asuntos humanos. Pero lo que también nos enseña es cómo una comprensión particular del papel de la deliberación en los asuntos humanos puede proporcionar una explicación causal parcial de las acciones humanas y de sus resultados.

Obrando de esa forma, Tucídides nos proporciona una versión paradigmática del relato del orden social humano y de las relaciones que han de presuponerse en cualquier exposición racional y defensa de lo que importa para la lealtad a los bienes de la efectividad cooperativa y para la concepción correspondiente de la justicia. Los defensores tardíos de esta lealtad han apelado a otros; mientras que historiadores posteriores y defensores modernos de la misma lealtad a menudo apelan a lo que toman por ser los resultados de las ciencias sociales. Pero es dudoso si cualquier historiador posterior o cualquier científico moderno de lo social tiene algo sustancioso que añadir al respecto, a lo que podamos aprender de Tucídides. Por tanto, el relato de Tucídides del orden social humano y de las relaciones tiene que cuestionarse por alguien que cuestiona las pretensiones de lealtad hacia los bienes de la efectividad cooperativa. De ahí que no resulte sorprendente que el argumento distendido de Platón en la *República* pueda leerse tan fácilmente como una réplica a Tucídides.

HHL

CAPITULO V

PLATON Y LA INVESTIGACION RACIONAL

HHL

He atribuido a Tucídides tres tesis: la *arete* es una cosa y la inteligencia práctica otra, y su conjunción es meramente accidental; sólo hay tanta justicia y tal tipo de justicia en el mundo social como los fuertes y los poderosos permiten que haya; y la deliberación retórica tal como la practicaban los que habían aprendido de Gorgias y de sus alumnos es la mejor manera para que los seres humanos respondan a la pregunta de qué hacer. El objetivo predominante de la filosofía política madura de Platón era negar todas estas tesis y hacerlo mediante una teoría que saque a la luz tanto las conexiones que hay entre ellas como las que hay entre estas tesis y aquellas con las que quiere sustituirlas. Un único supuesto une las tesis tucidideas: los bienes de la efectividad están destinados a prevalecer sobre los de la excelencia y los bienes de la excelencia sólo se apreciarán en la medida en que los que aprecian los bienes de la efectividad permiten que lo sean. Platón niega este supuesto proporcionándonos por primera vez una teoría bien-articulada de aquello en que consiste de hecho la excelencia humana y de por qué es racional a la luz de dicha teoría subordinar siempre los bienes de la efectividad a los de la excelencia.

La negación por parte de Platón de la primera tesis tucididea, que la *arete* es una cosa y la inteligencia práctica, otra, se basa en argumentos diseñados para demostrar que sin la *arete* no se puede ser ni teórico ni práctico racional y que sin la racionalidad no se puede tener la *arete*. Así, la concepción tucididea de Nicias como alguien que posee realmente la *arete* fue simplemente un error, un error identificado en el *Laques*, cuando se representa a Nicias en un estado de confusión no sólo acerca de la virtud de la valentía sino también acerca de la naturaleza de la virtud en general. Y un elemento clave del punto de vista de Platón es que no puede ser virtuoso el que no comprenda qué es la virtud.

Desde luego, no sólo Nicias se queda corto según el criterio de Platón. Platón también argumentaba que Pericles y predecesores semejantes en la construcción del imperio ateniense como Temístocles, Milcíades y Cimón carecían de virtud; más específicamente, eran deficientes en *sophrosune* y *dikaiosune* (*Gorgias* 503c, 515-517 y 519a). ¿Qué es, entonces, la justicia, la *dikaiosune*, de la que carecían? El rechazo por parte de Platón del punto de vista tucidideo que la justicia no es otra cosa que lo que los fuertes decidan que sea, lleva consigo, en gran medida, estar de acuerdo con Tucídides acerca de lo que realmente sucede. Ciertamente, lo que la gente generalmente toma por justicia es lo que los fuertes deciden que sea. Y la justicia, rectamente entendida, requiere un tipo de *polis* que es extremadamente improbable

que alguien sea capaz de construir. De modo que, según el punto de vista de Platón, la justicia está ausente del mundo social y político aún más absolutamente que como reconoce Tucídides. Sin embargo, el punto de vista tucidideo referente al lugar de la justicia en el mundo incorpora, desde una postura platónica, un espejismo.

Primero, los que carecen de justicia no sólo fallan en la excelencia según el criterio de la virtud genuina, sino que también fallan en la efectividad, un fallo que ellos mismos son incapaces de comprender correctamente. Programas políticos injustos, sean timocráticos o plutocrático-oligárquicos, democráticos o tiránicos, llegan a la ruina debido a su injusticia y a la injusticia de sus gobernantes. Aquí yace la causa del tipo de fallo que Tucídides había atribuido a la *tuche*. Por eso, la justicia y la virtud son causalmente eficaces en el mundo social y político en un modo un tanto incompatible con la postura de Tucídides.

La tercera negación de Platón se refiere tanto a la naturaleza de la retórica periclea como a su alternativa. Debido a que la retórica de Gorgias es un modo de manipulación no-racional, empeora a los ciudadanos. Por eso, él los adula y juega con sus esperanzas y temores de modo que fortalece su irracionalidad. ¿Cuál es la alternativa? Es la retórica utilizada por aquel orador que es, él mismo, un hombre bueno y cuya retórica es una *techne* auténtica (*Gorgias* 506d), no como la mera *empeiria* (*Gorgias* 500e) del retórico pericleo. Cuando Platón compara la *techne* con la *empeiria*, mediante ese mismo contraste cuestiona la asimilación de ambas no sólo por parte del mismo Pericles (*Tucídides* I, 162, 5-9), sino más en general por parte de los oradores que menciona Tucídides (Lowell Edmunds, *Chance and Intelligence in Thucidides*, pp. 26-27). Donde Platón y Pericles se distinguen es en su concepción de la *techne*. Según el punto de vista pericleo una *techne* es una habilidad o un conjunto de habilidades que se basan en unas generalizaciones de medios a fines derivadas de la *empeiria*. Según el punto de vista de Platón, nadie es maestro de una *techne* si no entiende cómo y de qué modo el fin que esa *techne* específica sirve es un bien, y esa intelección requiere un conocimiento de los bienes y del bien en general. ¿Cómo se adquiere semejante conocimiento?

Platón al responder a esta pregunta tenía que depender de lo que había aprendido de Sócrates así como trascender las limitaciones del método socrático. De Sócrates heredó un uso negativo del argumento deductivo como aquel lo empleaba en su método de refutación (*elenchos*) a la vez que un criterio de verdad. Como Sócrates, creía que el primer paso hacia la verdad tenía que ser el uso del *elenchos* para demostrar la no-fiabilidad de nuestras creencias preexistentes. Porque al involucrar a sus interlocutores en inconsistencias referentes a la naturaleza de la valentía, de la piedad, de la justicia o de cualquier otra cosa, Sócrates les demostraba no sólo que no todo lo que creían acerca de un tema podía ser verdad, sino también que carecían de recursos para decidir qué partes de lo que creían eran falsas y qué partes, si las hubiera, eran verdaderas. Sócrates, de ese modo, evitaba el requisito impuesto sobre el retórico pericleo de ser capaz sólo de argumentar a partir de premisas a que el auditorio ya había prestado su asentimiento, un requisito que reaparece en la historia tardía tanto de la retórica como de la filosofía en una variedad de formas, la última de las cuales es la apelación a intuiciones compartidas, tan fundamental a algunos tipos recientes de filosofía.

Pero si no podemos empezar con una *petitio principii* acerca de lo que ya creemos, ¿cómo podemos, de algún modo, empezar? La respuesta socrática es: empezando por la tesis de cualquiera, la nuestra o la de cualquier otro indiferentemente, con tal de que es lo suficientemente rica en contenido y está formulada de tal modo que

invite intentos serios de refutación. Cada intento de refutar, desde cualquier punto de vista, debe llevarse a cabo hasta tal punto y tan sistemáticamente como los participantes en la investigación sean capaces. Aquella tesis que sobrevive con mayor éxito a todos los intentos de refutarla —como es de esperar, por supuesto, aquella tesis tendría que modificarse y reformularse en el curso de sus encuentros con las diversas objeciones— es la que reclama nuestra lealtad racional. Se dice que una tesis es verdadera cuando es capaz de aguantar cualquier objeción y llamar a una tesis verdadera es mantener que nunca se refutará. Por tanto, si verdaderamente se predica «verdadera» de ella, será verdadera para todos los tiempos y lugares: «verdadera» es un predicado atemporal. Así Sócrates dice a Calicles, al explicar que la razón está de su parte (*Gorgias* 509a-b): «Si no consigues desatarlos (los argumentos) tú u otro más impetuoso que tú no es posible hablar con razón sino hablando como yo lo hago, pues mis palabras son siempre las mismas, a saber: que ignoro cómo son estas cosas, pero, sin embargo, sé que ninguno de aquellos con los que he conversado, como en esta ocasión con vosotros, ha podido hablar de otro modo sin resultar ridículo. En todo caso, yo establezco otra vez que esto es así;...». Observemos, sin embargo, que Sócrates es capaz de conjuntar estas afirmaciones con la confesión de que «ignoro cómo son estas cosas,...» (509a5). No se jacta de *saber*, presumiblemente porque piensa que una pretensión de saber afirma o implica que la tesis en cuestión sobrepasa cualquier posibilidad de refutarse, y ninguna tesis establecida por los métodos de la dialéctica socrática, entendida como se entiende en el *Gorgias*, nunca jamás puede ponerse más allá de *cualquier* posibilidad de refutación (*véase*: Gregory Vlastos «Introduction: The Paradox of Socrates» en The Philosophy of Socrates, ed. Gregory Vlastos, Notre Dame, 1980, pp. 1-2, especialmente, pp. 10-11). Si, por tanto, Platón no hubiera llegado más allá que Sócrates en el *Gorgias* (y a pesar del gran desacuerdo entre los eruditos sobre este tema, tomo el *Gorgias* como uno de los últimos diálogos en el que Platón nos proporciona una representación histórica acertada de las posturas de Sócrates), él también habría tenido que poner el conocimiento auténtico, a diferencia de la creencia racionalmente garantizada, más allá del campo de la dialéctica. ¿Qué ha pasado entonces, que le haya permitido a Platón en la *República* hacer de la ciencia un estado del alma al que se pueda llegar a través de la práctica de la dialéctica?

La *República* se desenvuelve dramáticamente. En su estructura dramática hay cuatro episodios sucesivos. Tres de los cuatro toman su forma del *agon*. El primero de estos ocupa el Libro I. Donde Tucídides había representado encuentros agonísticos entre retóricos rivales, Platón representa un encuentro entre Sócrates y los protagonistas sucesivos de la postura periclea: Céfalo, el amigo de Pericles, Polemarco, que reitera la postura de Odiseo en el *Filóctetes* de que la justicia consiste en hacer el bien a los amigos de uno y el mal a sus enemigos, y finalmente Trasímaco, un sofista y maestro profesional de la retórica de Calcedonia. La única obra de este último que sobrevive es el comienzo de un discurso ante la asamblea ateniense que iba a ser leído por otro —ya que por no ser ciudadano, Trasímaco no podía dirigirse a la asamblea él mismo—, que es pericleo o tucidideo en la medida en que contrasta la competencia práctica, por un lado, con la fortuna, por otro. Y Lowell Edmunds (*op. cit.*, pp. 14-15) había señalado cuánto se asemeja lo que Platón dice acerca de la habilidad retórica de Trasímaco en el *Fedro* con lo que Tucídides dice de los propios talentos retóricos de Pericles.

Por tanto, el primer libro define aquello a que se opone primariamente Platón. El foco de los intercambios entre Sócrates y Trasímaco es la concepción de la *techne*.

Para Trasímaco, como para Pericles, una *techne* es una habilidad o conjunto de habilidades disponibles por igual para servir los intereses de cualquier sujeto lo suficientemente inteligente y experimentado para emplearla. Para el Sócrates platónico, como había apuntado antes, una *techne* es una habilidad o conjunto de habilidades dirigidas en su ejercicio al servicio de un bien, un bien del cual el agente tiene que tener un conocimiento y una comprensión auténticas. Pero en el Libro I lo que Sócrates tiene que emplear contra la agresión retórica de Trasímaco no es otra cosa que lo que proporciona la dialéctica del *elenchos*; y por dos razones distintas aquella versión de la dialéctica no puede proporcionar lo que Sócrates necesita en su encuentro con Trasímaco. La primera es que no hay puntos de encuentro verdaderos, ningún criterio compartido al que cabe apelarse, para las dos partes enfrentadas. Cada uno en su práctica conversacional ejemplifica su propia concepción de su *techne* y no responde por consiguiente a lo dicho por el otro. La segunda es que la dialéctica del *elenchos* es inherentemente incapaz de proveer lo que el Sócrates platónico ahora necesita proporcionar, es decir, una concepción racionalmente fundada de los bienes y del bien que pueda reclamar para sí el *status* de un conocimiento. No sorprende que el Libro I acabe sin conclusión alguna; y ciertamente, el mostrar este resultado era evidentemente el propósito de Platón al escribir este libro.

Una primera diferencia entre el Libro I y el episodio dramático de los Libros II-V (hasta 473b) es la diferencia de carácter entre Trasímaco, por un lado, y Glaucón y Adeimanto, por otro, en sus respuestas a Sócrates. En el *Gorgias*, Platón había dejado claro que la participación triunfal en la dialéctica requiere ciertas virtudes iniciales de carácter; virtudes que le permiten a uno seguir aquellos procedimientos de inquisición y refutación veraz, cándida y cuidadosamente. Glaucón y Adeimanto satisfacen estos requisitos mientras que Trasímaco, no. Los Libros II-IV cuentan la historia de la refutación por parte de Sócrates del relato de justicia que ellos esbozan y defienden en la primera parte del Libro II, un relato que no sólo parece ser el mismo que presuponía Trasímaco, sino también uno que proporcionaba una justificación racional para la postura tomada por Tucídides referente a la justicia, según la cual los fuertes se desharían de la justicia completamente si pudieran; sólo las limitaciones de su fuerza les compelen a un compromiso con los demás y a ponerse de acuerdo en un conjunto de reglas que le proporciona a cada persona la mejor oportunidad de asegurarse lo que quiera, de modo que sea compatible con la protección adecuada de ser víctima de los demás en su afán por satisfacer los deseos propios. La justicia al principio defendida por Glaucón y Adeimanto es la justicia de la efectividad.

Contra esta idea de la justicia Sócrates emplea las nociones emparentadas de la *polis* y de la *psuche* en buen orden. La *polis* en buen orden es una en la que cada ciudadano puede perfeccionarse en aquella forma de actividad para la cual su alma ha sido peculiarmente fijada. La *psuche* en buen orden es una capaz de perfeccionarse en su actividad, porque la razón le proporciona con un conocimiento de sus bienes y con el deseo por los objetos de la razón —para Platón, la razón por sí misma tiene el poder de mover a la acción— en lugar de los de la pasión o del apetito. El concepto subyacente del bien tiene como núcleo una concepción de la excelencia perfeccionada en un tipo de actividad específica para un tipo particular de persona. Una virtud es una cualidad del carácter necesaria para el logro de semejante bien. Y la justicia es la virtud clave, debido a que tanto en la *psuche* como en la *polis*, sólo la justicia puede proporcionar el orden que capacita las demás virtudes a realizar su obra. ¿En qué consiste el desorden de la *psuche*?

HHL

En perseguir la satisfacción de los apetitos y de los sentimientos por esa misma satisfacción, en lugar de perseguirla sólo bajo la tutela de las virtudes de la templanza, de la valentía y de la justicia; de modo que los apetitos y los sentimientos se transformen adecuadamente. Al caracterizar esta persecución como incompatible con el logro de aquel bien, que es la perfección de los agentes humanos *qua* agentes, Platón no sólo proporciona un esquema de la primera justificación teórica sistemática de los bienes de la excelencia y de su superioridad comparados con los bienes de la efectividad, sino que también define la diferencia más fundamental entre Sócrates y él mismo por un lado, y con el movimiento sofista entero, por otro.

El movimiento sofista ha tenido dos reputaciones muy diferentes en el mundo moderno. Hasta los principios del siglo diecinueve, el relato de Platón acerca de las enseñanzas de sofistas individuales y su veredicto sobre su argumento y su influencia dominaba, por la mayor parte. Las connotaciones negativas de la «sofística» en el lenguaje cotidiano refleja este predominio en la lengua inglesa a partir del siglo catorce en adelante. Mas con la publicación de la *History of Greece* de George Grote, que apareció en diez volúmenes desde el 1846 hasta el 1856, una perspectiva un tanto nueva de la historia del pensamiento y de la política griega comenzó a entrar en circulación. Grote era discípulo del Mill senior y amigo del *junior*, un utilitarista y partidario de la democracia liberal; y una sucesión de utilitaristas, positivistas y pragmáticos han visto en los sofistas sus propios predecesores. En dos aspectos, por lo menos, han acertado.

Los sofistas anticipaban a sus apologistas modernos en negar que un criterio de acción correcta puede encontrarse independientemente de los deseos, de las satisfacciones y de las preferencias de los seres humanos individuales. Por supuesto que hay sitio para un gran número de desacuerdos acerca de cómo semejante criterio se construye o debe construirse a partir de la materia proporcionada por los deseos, las satisfacciones y las preferencias individuales; pero todos estos desacuerdos requieren el rechazo de la postura de que hay o puede haber algún criterio de acción correcta que pueda estar en conflicto con lo que los seres humanos generalmente desean. Una contrapartida a esta negación es la creencia de que los deseos, las satisfacciones y las preferencias humanas proporcionan una base empírica para la moralidad. Por ser ellos mismos anteriores e independientes de cualquier conjunto de juicios o discriminaciones morales, proporcionan buenas razones para adoptar un tipo de criterio para formular tales juicios y discriminaciones en lugar de otro.

Los utilitaristas, los positivistas, los pragmáticos y sus herederos contemporáneos proceden a partir de estos puntos de partida de modos muy diferentes de cómo los sofistas del siglo quinto procedían —y por supuesto que no están de acuerdo entre sí—. Pero hay dos rasgos de estos puntos comunes de partida que son igualmente cruciales para el encuentro entre Platón y los sofistas como para las controversias modernas. El primero de estos nos lleva a la retirada gruñona, afectada y hosca de Calicles de la discusión con Sócrates en el *Gorgias* y al silencio casi completo de Trasímaco a lo largo de nueve libros de la *República*. Ciertamente, Sócrates de algún modo ha refutado las tesis centrales de Calicles en el *Gorgias* y de Trasímaco en los Libros II a IV de la *República*, pero lo ha conseguido argumentando a partir de unas premisas y sobre la base de unos presupuestos que no sólo rechazan Calicles y Trasímaco, sino que ni ellos ni ningún otro seguidor del movimiento sofista podía haber aceptado de buena gana. Las premisas y los presupuestos del relato platónico ciertamente implican la falsedad de cualquier opinión sofista y *viceversa*. Pero ningún relato es capaz de proporcionar razones suficientes para que un seguidor iniciado de

HHL

la postura opuesta reconozca que haya habido una refutación. Platón no presenta ninguna evidencia —excepto quizá por los silencios prolongados tan ambiguos de Trasímaco— que reconocía este aspecto de los argumentos de los Libros II a IV. Pero es de una importancia central para evaluar el método dialéctico de esos libros, entendido como una ejemplificación y extensión de las pretensiones del *Gorgias* referentes a la verdad y a la justificación.

Todas esas pretensiones querían llegar a la conclusión de que debemos nuestra lealtad racional a aquella proposición o conjunto de proposiciones, aquel *logos*, acerca de una materia dada que mejor haya aguantado por el momento la refutación. Pero ¿qué sucede si, con respecto a una y la misma materia, haya dos conjuntos de proposiciones mutuamente incompatibles, cada cual capaz de aguantar la refutación por sus propios medios, y ninguno capaz de refutar el otro en términos que fueran aceptables para sus protagonistas? Esta es una pregunta nunca planteada por Platón; pero es importante indagar qué materia —si la hay— puede encontrarse en los últimos libros de la *República* para una respuesta. Y es importante para caracterizar la filosofía moral contemporánea darse cuenta de cómo la incapacidad de Sócrates y Platón, por un lado, y de los sofistas, por otro, para producir lo que sus contrincantes pudieran reconocer como una refutación de su postura se refleja en la incapacidad de los seguidores de las filosofías morales rivales contemporáneas de resolver *sus* desacuerdos.

Un segundo rasgo de los desacuerdos entre Platón y los sofistas igualmente relevante para las disputas contemporáneas se refiere a la apelación a los deseos, a las satisfacciones y a las preferencias. Cuando describía brevemente la psicología homérica con respecto a la acción humana en el capítulo II, comenté que en culturas diferentes los deseos y las emociones se organizan de modo diverso, y que no hay, por tanto, ninguna psicología humana invariable y singular. Ahora tengo que añadir que las diferentes formas de organización psicológica de la personalidad presuponen distintos juicios valorativos y morales. Los deseos, las satisfacciones y las preferencias nunca aparecen en la vida humana como objetos puramente psicológicos y pre-morales a los que podemos acudir para proveernos de datos que sean neutrales entre pretensiones morales rivales. ¿Por qué es esto así?

En cada cultura, las emociones y los deseos están gobernados por normas. El aprender qué sean esas normas, cómo responder a las emociones y deseos de los demás y qué cabe esperar de ellos cuando mostramos ciertos tipos y grados de emotividad y deseo son tres partes de una y la misma tarea. Las normas gobiernan un conjunto de relaciones entre tres términos: *un tipo o grado particular de reacción emotiva o de aspiración de cumplir un deseo se justifica en un campo determinado de situaciones* cuando son mostrados por *una determinada persona* que desempeña *un determinado tipo de rol social*. Si desconozco cómo las relaciones entre estos están gobernadas por normas, entonces no comprenderé, por ejemplo, por qué los demás reaccionan como reaccionan frente a lo que ellos toman por un enfado injustificado mío ni qué es lo que hace que su indignación hacia mi enfado sea justificada y por tanto, aceptable para la gente de un modo general que mi enfado no lo sea. Tampoco comprenderé por qué ciertas aspiraciones de cumplir ciertos deseos se consideran justificadas si vienen de los protagonistas de algunos roles sociales y no de otros. Es decir, cuando los deseos y las emociones se entienden en el contexto de interacción e interpretación en el que están constituidos por las culturas particulares, entonces es evidente que sólo pueden funcionar si están caracterizados según los términos proporcionados por un conjunto específico de normas de justificación. Por eso,

HHL

exhibir un patrón particular de emociones y deseos, tratarlo como apropiado o inapropiado en una situación en vez de otro, siempre revela un compromiso con un conjunto de normas justificantes en lugar de otro. Pero semejante compromiso siempre es propio de una postura valorativa y moral distintiva y no de otra. Porque las normas justificantes que gobiernan tanto las emociones como los deseos y su interpretación, o bien incorporan, o bien presuponen un orden jerárquico de bienes y males. Así, en cualquier fase particular del desarrollo histórico de cualquier cultura particular, los patrones establecidos de emociones, deseos, satisfacciones y preferencias sólo se entenderán adecuadamente si se entienden como expresiones de una postura moral y valorativa distintiva. Las psicologías así entendidas expresan y presuponen moralidades distintas.

No se sigue de aquí que tales patrones de emociones, deseos, satisfacciones y preferencias, bien en individuos, bien en grupos sociales o culturales, no puedan tratarse separados de su fondo valorativo, como algo dado que sea amoral, natural y pre-cultural. Las pasiones así entendidas, entonces, llegan a ser aquello en cuyos términos se justifican las normas y las valoraciones, ellas mismas más allá de la justificación por ser parte de la naturaleza. Y los bienes, entonces, pueden definirse en términos de la satisfacción de los deseos, bien sean los de un individuo particular o los de la gente en general. Así es como muchos moralistas distintivamente modernos han comprendido la valoración, y así es como sus antecesores sofistas la comprendieron. Sin embargo, lo que los miembros de ninguno de los dos grupos han comprendido es que al conceptualizar y entender las pasiones de un modo y no de otro, ciertamente, al tratar las pasiones como parte de la naturaleza definidas independientemente de la cultura en lugar de como una expresión de cultura, ya adoptaban una postura valorativa particular, derivada de la comprensión de la naturaleza por su propia cultura.

Por ser éste el caso, las cuestiones que separaban a Platón de los sofistas no pueden solucionarse acudiendo a consideraciones empírico-psicológicas. Tanto el Sócrates platónico como los sofistas pretenden que su concepción específica propia de la justicia esté de acuerdo con la naturaleza (*kata phusin*). Pero para la postura platónica, la naturaleza de cada tipo de cosa se especifica en términos del bien hacia el cual se mueve, de modo que la caracterización adecuada de la naturaleza humana y de las pasiones en cuanto parte de esa naturaleza requiere la referencia a ese bien; mientras que, para la postura sofista, la naturaleza a la que se apela consiste en cómo sean las cosas independientemente y con anterioridad a cualquier valoración. Para la postura platónica, la naturaleza ha de conceptualizarse desde lo mejor que la cultura humana nos proporciona; para la postura sofista, la cultura debe entenderse como parte de la naturaleza física. Al caracterizar las posturas enfrentadas de esta manera, en términos de la antítesis moderna de naturaleza y cultura en lugar de, o mejor dicho, al igual que la antítesis griega de naturaleza y costumbre, de *phusis* y *nomos*, por supuesto que corro el riesgo de ser malinterpretado anacronísticamente. Pero basta con mencionar el peligro para esquivarlo, y merece la pena correr este riesgo para subrayar la continuidad de los debates de los siglos quinto y cuarto con esos conflictos que son sus herederos modernos. Y en ambos casos la dificultad de resolver semejantes desacuerdos racionalmente surge de su carácter sistemático y amplio.

Por lo tanto, se acentúa la dificultad planteada para el método dialéctico elaborado en el *Gorgias* y ensayado en los Libros II a IV de la *República*. Por muy holgadamente que supere un conjunto de afirmaciones —un relato de justicia, por

HHL

ejemplo— la refutación, parece que sólo la puede hacer contando con sus propios supuestos; y, como ya hemos visto, sobre la base de algún conjunto alternativo de supuestos, otro conjunto rival e incompatible de afirmaciones puede también superar la refutación con igual éxito. Para trascender esta limitación del método dialéctico como se había elaborado hasta entonces, Platón tendría que buscar un modo de llegar a las conclusiones librándolas de su dependencia de cualquier conjunto particular de supuestos. Y así es como él mismo define su tarea al final del Libro VI (511b-c) y junto con ello, un nuevo campo para la dialéctica. La dialéctica ha de ser la ciencia de lo inteligible, y como tal, ha de proporcionar un nuevo recurso de racionalidad.

El nuevo punto de partida para la dialéctica, construida de manera que no desplace el punto de partida antiguo en las zarzas del desacuerdo y de la refutación, sino para suplementarlo, es una concepción del objetivo de la investigación. El fracaso para la dialéctica tal como se entiende en el *Gorgias* es de dos tipos: uno puede fracasar adelantando una tesis que sucumbe a la refutación; o uno puede fracasar por defender la propia tesis de modo que ésta y uno mismo lleguen a escapar de la refutación sólo mediante la cerrazón, limitarse a un círculo estrecho de consistencia del que todo contraejemplo y objeción posible haya sido excluido por alguna definición inicial. Para evitar este riesgo posterior de fracaso, es necesario elaborar las propias tesis de modo que éstas se abran a la refutación en la medida en que la adecuación de su formulación lo permita: es decir, elaborarlas de manera que tengamos tantas oportunidades como sean posibles para descubrir si son falsas o no. Y ciertamente, lo que queremos saber es si son o no falsas, más que si son o no falsas únicamente desde determinado punto de vista, o en determinadas circunstancias, o si se ejemplifican de determinada manera. Esta concepción de ser falso es nuclear para la concepción platónica de la racionalidad, precisamente porque es la contrapartida a la concepción de la verdad en cuanto tal.

Por ende, participar en la investigación racional no consiste simplemente en proponer unas tesis y prestar la lealtad racional de uno a aquellas tesis que por el momento han aguantado la refutación; consiste en comprender el movimiento de una tesis a otra como un movimiento hacia un tipo de *logos* que descubrirá cómo son las cosas en sí, y no relativas a algún punto de vista. Y la concepción de lo que cada tipo de cosa es en sí misma, no sólo da una orientación a la investigación —que de otra forma ésta carecería— sino que también proporciona un recurso para corregir y reformular nuestras tesis sucesivas mientras aspiremos a movernos de una hipótesis a una afirmación incondicionada. Así el término y el *telos* de la investigación acerca de la justicia tiene que ser un relato de la justicia en sí, del *eidos* de todas las ejemplificaciones parciales y unilaterales como también de las elucidaciones unilaterales. La teoría de las formas es primariamente una teoría de investigación, una teoría cuya ignorancia por parte de los que participan en la investigación, necesariamente conducirá a su fracaso, porque ellos no comprenderán adecuadamente lo que están haciendo. ¿Cómo sucede esto?

Una objeción central de al menos, algunos sofistas, era que el caso era precisamente lo que parecía ser el caso a uno o a otro. «Es» y «es verdadero» siempre han de interpretarse reductivamente como «lo que parece a determinadas personas» o «lo que parece verdadero a determinadas personas». Todas las pretensiones se hacen desde algún punto de vista, y cualquier intento de hablar de manera que supere la relatividad y la unilateralidad está destinado al fracaso. Así también han argumentado algunos pragmáticos modernos y algunos nietzscheanos modernos. Un tipo de

respuesta empezaría por conceder inmediatamente que puede darse el caso de que no haya modo alguno de zafarse de las parcialidades y unilateralidades de tiempos, lugares y posiciones socioculturales particulares, que ninguna tesis pueda sostenerse a no ser desde una postura particular. Pero entonces añade que si no hubiera nada más que eso, entonces deberíamos ser incapaces de distinguir entre dos modos distintos en los que una investigación pueda proceder.

Consideremos dos posibles resultados diferentes al repasar una investigación que ya lleva tiempo en curso. Puede ser que semejante examen retrospectivo revele que aunque una variedad de tesis se hayan propuesto, defendido en formulaciones y re-formulaciones varias, y después refutado o abandonado, para ser sustituida por otras, sin embargo, ninguna orientación general todavía haya emergido. El movimiento de una tesis dominante o un conjunto de tesis a otro no equivale al progreso. En su lugar, puede darse el caso de que una examen retrospectivo revele, no solamente un movimiento sin dirección alguna, sino un progreso hacia una meta. ¿Cuáles son las características que el segundo ha de tener y el primero ha de carecer? Las más cruciales parecen ser cuatro.

Primero, las fases posteriores de la investigación tendrían que presuponer los resultados de las anteriores. No quiero decir con esto que en las fases postreras lo que en alguna fase anterior se haya establecido siempre se confirmaría. Más bien que al menos alguna de las fases posteriores nos proporcionaría un punto de vista desde el cual sería imposible identificar y caracterizar los resultados de las fases anteriores según un modo que no hubiera sido posible en dichas fases. Y serían los resultados así caracterizados los que la fase posterior tendría que presuponer al llevar hacia adelante la investigación.

Segundo, cuando en una fase anterior ha habido un desacuerdo sin solucionar y, por lo que se refiere a esa fase, ha quedado irresoluble, ha de ser posible en alguna fase posterior proporcionar una explicación tanto de por qué dicho desacuerdo surgió como por qué entonces y con aquellos recursos quedaba irresoluble. Así las fases posteriores proporcionan una teoría del error y de la falsedad que dé explicación de la inadecuación de las fases anteriores.

Tercero, ha de ser posible proporcionar en las fases posteriores una concepción cada vez más adecuada del bien de la investigación. Con la expresión «más adecuada» no quiero decir sin más una caracterización conceptualmente más rica y más detallada sino también una que permita que la investigación esté mejor orientada. Así los exámenes retrospectivos sucesivos de la investigación en cada momento proporcionarían una comprensión más plena del objetivo de la investigación, y a su vez, las caracterizaciones sucesivas de ese objetivo proporcionarían bases más sólidas para dirigir la investigación hacia un sentido en lugar de otro.

Cuarto, esta concepción gradualmente enriquecida del objetivo es una concepción de lo que este mismo tendría que ser una vez terminada la investigación. Una y la misma concepción ha de proveer tanto a la investigación con su *telos* como a la materia de investigación con su explicación. De modo que llegar a ella exigiría ser capaz de proporcionar una explicación singular y unificada de la materia y de la trayectoria de la investigación acerca de esa materia. Vamos a llamar a la concepción que proporciona esta explicación el *arche*: especificada adecuadamente como sólo puede hacerse en el punto en que la investigación está sustancialmente completa, será posible deducir de ella toda verdad relevante acerca de la materia de investigación; y explicar verdades de nivel inferior consistiría precisamente en explicar las relaciones deductivas, causales y explicativas que las unen al *arche*; y éstas mostrarían

que, dada la naturaleza del *arche*, no podrían ser otra cosa que lo que son. Pero el *arche* también proporcionaría una comprensión de por qué cada una de las fases sucesivas por las cuales se acercaba a ella era distinta de ella misma, como una caracterización del tipo específico de error en el que se hubiera caído al confundir cada una de estas fases con la terminación de la investigación. Porque cada una de estas fases se habría caracterizado tanto con una intuición cada vez menos parcial como con una unilateralidad persistente. Sólo desde el punto de vista de la terminación de la investigación, de una concepción final y plenamente adecuada del *arche* se puede abandonar esa unilateralidad. ¿Se sigue entonces que adoptar este punto de vista sobre aquello en que consiste el progreso en la investigación racional le compremete a uno a mantener que por fin puede librarse de la unilateralidad de un punto de vista? En absoluto que no. Este relato del progreso en la investigación racional es consistente *o bien* con la opinión de que por alcanzar una concepción completamente adecuada del *arche* uno ciertamente puede lograr la exención final de semejante unilateralidad y parcialidad, *o bien* con la opinión rival e incompatible de que uno no lo puede lograr. Si lo último es verdadero, entonces, aunque uno puede progresar realmente hacia la terminación final de la investigación racional, esa terminación está en un punto que en sí mismo no puede alcanzarse. Entonces nos salvaríamos por el progreso de dicha investigación de la unilateralidad de cualquier punto de vista; aún nos guiaríamos por una concepción de lo que significa comprender cómo son las cosas absolutamente, y no sólo en relación con algún punto de vista, incluso cuando semejante comprensión final de hecho no pueda alcanzarse.

Volvamos ahora a Platón. La negación de los sofistas de que podamos decir lo que la justicia es, en lugar de decir simplemente lo que parece a determinadas personas (de modo que la justicia en Atenas sea lo que parezca a los atenienses, la justicia en Esparta lo que parezca a los espartanos), requiere un rechazo de la posibilidad de este tipo de investigación racional con respecto a la justicia. Porque implica un rechazo de cualquier concepción de justicia, entendida en términos de una verdad atemporal, impersonal y aperspectiva que podría funcionar de *arche* de semejante investigación acerca de la naturaleza de la justicia. Por lo tanto, es la posibilidad de este tipo de investigación lo que Platón necesita reivindicar. ¿Hasta dónde llega la *República* en proporcionar justamente ese tipo de reivindicación? Sólo podemos acercarnos a la tarea de responder a esta pregunta reconsiderando, en primer lugar, la estructura del argumento global de Platón en la *República*.

Comenté antes que la *República* se divide en cuatro secciones, tres de ellas agonísticas, siendo los principales adversarios de Sócrates en el Libro I, Trasímaco, en los Libros II-V (hasta 473b) Glaucón y Adeimanto, y en el Libro X, Homero y el resto de los poetas y narradores de cuentos. Pero desde el 473c en adelante en el Libro V Sócrates no lleva la investigación mediante un intercambio agonístico y dialéctico, sino que explica y enseña directamente, aunque la forma conversacional de preguntas y respuestas se mantiene. Lo que este argumento así explicado concluye es que solamente aquellos que han sido educados a lo largo de muchos años en las matemáticas y en la dialéctica pueden alcanzar un conocimiento (*episteme*) adecuado del objeto de investigación. Entonces surge la paradoja aparentemente central de la *República*. El tipo de educación cuyo prólogo se describe en los Libros II y III y cuya terminación en el Libro VII es necesario si y sólo si la *episteme* de las formas es lo que Sócrates pretende que sea; pero nadie puede saber si esto es o no verdadero a no ser que haya recibido ese tipo de educación. Y ninguno de los que participan en la conversación de la *República* ha recibido semejante educación. Por tanto ni Glau-

cón ni Adeimanto ni ninguno de los participantes han sido provistos en la *República* con el conocimiento que necesitan. Así la tercera parte de la *República* (Libros V, 373c-VII) es una descripción de cómo completar la investigación y llegar a su arche, un conocimiento de la forma de la justicia con la luz proporcionada por la forma del Bien, pero no es ni puede ser en sí mismo la terminación o el cumplimiento de esa investigación. Nos dice qué estructura y qué contenido una teoría que puede garantizar racionalmente su relato acerca de la justicia tendría que tener. Pero por sí mismo no proporciona semejante teoría. Es menos sorprendente, entonces, de lo que podría parecer que cuando el Sócrates platónico vuelve al agon con sus argumentos en contra de Homero y los otros poetas en el Libro X, tras exponer el caso en contra de la poesía mimética, dice que se les ha de dejar a los amigos de los poetas que respondan de su parte y después va a otro tema, el de la inmortalidad del alma. A propósito de la inmortalidad del alma Platón narra el mito de Er. Dicho mito transgrede dos de las prohibiciones educativas propuestas en el Libro II: incluye discursos directos (615c-616a y 617d-e), y por tanto, es un ejemplo de la mímesis que acababa de condenarse, y habla del trasmundo precisamente en el modo que fue previamente condenado (compárese 387b-6 con 616a). Nada podría probar mejor que Sócrates no reclama para sí mismo el *status* de uno que habla desde la postura del que ha alcanzado episteme: sigue siendo alguien que acude a las imágenes y a los dibujos, y por tanto, todavía no ha aprehendido las formas.

La *República* por tanto debe comprenderse como una presentación, no de una teoría completada de las formas, sino más bien de un programa para construir semejante teoría. (Porque asumo esta postura de lo dicho acerca de las formas en la *República*, mi argumento no requiere un compromiso con ninguna de las posibles posturas rivales frente a los problemas sustantivos acerca de la naturaleza de las formas que han sido debatidas desde hace tiempo por H.F. Cherniss «The Philosophical Economy of the Theory of Ideas» *American Journal of Philology* 57, 1936: 445-456, excepto en un tema crucial. Es el carácter de las formas como criterios, criterios que pueden invocarse y aplicarse sólo por aquellos capaces de proporcionar el logos requerido. Aquí derivo mi opinión de aquella tomada por R.C. Cross «Logos and Form in Plato» Mind LXIII, 252, 1954: 433-450). Las fases de esta construcción propuesta, hasta cierto punto, satisfacen las cuatro condiciones que antes he expuesto para una investigación que muestre un progreso racional hacia un telos. Porque los argumentos del Libro I comienzan a entenderse de un modo nuevo cuando se recaractericen en los términos de lo que habremos aprendido acerca de tales desacuerdos subsiguientemente, en especial en los Libros VIII y IX. Ahora somos capaces de reconocer el alma democrática de Trasímaco; y en Polemarco y Céfalo, almas plutocráticas. El argumento de los Libros II a IV ya había revelado el carácter sistemático de las diferencias entre Sócrates y Trasímaco de un modo que no lo hizo el Libro I. Por tanto en las fases posteriores los argumentos anteriores se recaracterizan y hasta cierto punto, se corrigen, justo en el modo en que la primera y la segunda condición lo requieren.

Ejemplos ulteriores pueden añadirse para fortalecer la postura de que las tres primeras condiciones que deben satisfacerse por una investigación que hace un progreso racional hacia su terminación, hasta cierto punto, al menos, están satisfechas por la representación de semejante investigación por Platón en la *República*. Pero ¿qué decir acerca de la cuarta condición? Esta es la condición que se concierne con la función del arche al dirigir la investigación. Y es una condición que el relato de investigación de Platón no puede satisfacer, justamente porque esa episteme que

proporcionaría la aprehensión requerida del *arche* necesariamente no es disponible para aquellos como Sócrates, Glaucón, Adeimanto y otros que aún no han dejado atrás el reino de imágenes y diagramas, para los que aún no se han escapado de la cueva. Por tanto, lo que Platón nos ofrece es radicalmente incompleto. Y lo que tenemos que aprender de la *República* finalmente es tanto la cuestión del carácter incompleto del proyecto de Platón como las pretensiones acerca de la naturaleza de la justicia. Sólo con una especificación adecuada de un *arche* para la comprensión de la justicia se habría reivindicado racionalmente el relato platónico de la justicia contra el sofista. Reconocer que semejante especificación no se haya proporcionado en la *República* es crucial para comprender lo que Platón contribuyó a los conflictos acerca de la justicia: no es una doctrina sino un dilema, y un dilema que da una forma definitiva al debate subsiguiente.

El dilema es éste: *o bien* puede mostrarse que la vida del ser humano racional tiene su *arche* en el sentido previamente definido *o bien* que prevalece el punto de vista de Tucídides y de los sofistas acerca de la realidad humana. Adviértase que es la forma del argumento de Platón, más que su contenido preciso, lo que proporciona el dilema. Platón en la *República* tiene su propio relato particular de los bienes de la excelencia y de la justicia de la excelencia, que trae a colación las estructuras tripartitas del estado y del alma. Pero la conexión entre lo específico al relato platónico de la justicia y su relato de cómo uno debe investigar si la *episteme* de la justicia es su *telos* nunca se expresa en términos definitivos ni precisos. Y lo que Platón ha conseguido en este punto es enumerar las condiciones que tiene que satisfacer cualquier defensa racional y eficaz de los bienes de la excelencia y de la justicia en esos términos.

Llegados a este punto los lectores avisados de la variedad del debate filosófico posterior pueden objetar preguntando si éstas son, después de todo, las únicas alternativas. ¿No puede ser que haya alguna otra base para rechazar la postura sofista y tucididea? La réplica a esta pregunta debe ser que lo que perseguimos es una historia actual del argumento y del debate, y que dentro de la historia, las alternativas vienen a definirse de esta manera. Más tarde, por supuesto, incluso en el mundo antiguo, nuevas maneras de pensar acerca de la justicia y del razonamiento práctico emergen, por ejemplo, el estoicismo. Pero cualquier otra alternativa tercera ha de presuponer ella misma que el proyecto platónico, tal como Platón lo elabora en la *República*, se ha mostrado incapaz de un final feliz.

El dilema con el que la *República* finalmente enfrenta a sus lectores es, de un modo importante, el resultado de la historia de las concepciones de justicia y sus relaciones con las concepciones del razonamiento práctico y del razonamiento teórico hasta entonces. Si uno parte de una sociedad informada por la imaginación homérica e intenta responder a las preguntas planteadas en cada fase a los miembros de tal sociedad desde la comprensión de sí mismos proporcionada por la imaginación en los términos históricos actuales, entonces llega al final inevitablemente a los problemas planteados por la *República*. Porque estos problemas, por fin, dan una definición filosófica clara a esos conflictos entre los bienes de la excelencia y los bienes de la efectividad que se articulaban sucesivamente en los términos de la retórica y la política pericleas, del drama trágico y de la historia de Tucídides. Platón hizo de los sofistas unos colaboradores para formular estos problemas de tal modo que —como luego se comprobó— se convirtiera en una parte permanente del esquema para toda discusión subsiguiente e incluso para la contribución a esa discusión en la que los orígenes históricos no sólo no eran homéricos, sino que incluso eran un tanto ajenos de la imaginación homérica. Por eso la lectura y la relectura constante

de la *República* sigue siendo indispensable para una educación moral y cultural. No quería sugerir, con lo dicho, que los temas no se vayan a introducir tanto en la discusión acerca de la justicia como en la del razonamiento práctico, los cuales, son de capital importancia y también desconocidos para Platón.

Esta no es la única razón porque, a menudo, se ha dado el caso de que la importancia del dilema planteado por la *República*, en especial, cuando se lee en relación con la historia de Tucídides (una lectura definida para las generaciones recientes por el libro *Man In His Pride* de David Grene, Chicago, 1950, luego retitulado erróneamente *Greek Political Theory*) con frecuencia se ha alejado de la vista. Porque los temas planteados por ese dilema en relación tanto con la justicia como con el razonamiento práctico se han transformado según diversos modos a lo largo de su historia subsiguiente. Y cuando los temas planteados por ese dilema reaparecen bajo otras guisas conceptuales, es demasiado fácil no conseguir reconocer el parentesco de los protagonistas de una alternativa u otra con Platón y con Tucídides o cualquier otro de los adversarios sofistas de Platón. Otra fuente de semejante fracaso es una lectura equivocada de Aristóteles, o mejor dicho, una serie entera de lecturas equivocadas de Aristóteles que tienen en común que representan el pensamiento aristotélico como si su relación con el platónico fuera un mero accidente histórico. Desde este punto de vista, Aristóteles podía haber aprendido esto o lo otro de Platón mientras criticaba y rechazaba ciertas doctrinas platónicas, pero su filosofía era independiente de la de Platón, y uno puede apropiarse de ella independientemente de la platónica. El Aristóteles que voy a presentar es, por el contrario, uno cuya empresa fundamental propia consistía en completar, y en esa medida, corregir, el proyecto de Platón. La *Etica Nicomáquea* y la *Política* han de comprenderse, desde la postura que adopto, como secuelas de la *República* en las que el *arche*, cuyas características adecuadas Platón no podía proveer, se especifica de tal modo que pueda proporcionar el *telos* último de la actividad práctica y la justificación y la especificación de las virtudes, incluida la justicia. Las preguntas a las que Aristóteles responde son preguntas platónicas.

La importancia capital de la filosofía moral y política de Aristóteles se deriva, desde esta postura, de la pretensión de que en lo esencial, resuelven el problema planteado por el dilema presentado por la lectura de la *República*. Y la importancia de otras filosofías morales y políticas subsiguientes, entonces, dependerán de si impugnan o no, reivindican o no, corrigen o suplementan las respuestas de Aristóteles a las preguntas de Platón. Sin embargo, semejante comprensión de la historia de la filosofía moral y política no podría sino parecer extraña en el contexto de una cultura como la nuestra, definida por la Ilustración y por sus herederos. Es una visión de esa historia que habría parecido extraña en el siglo cuarto y ciertamente, durante muchos períodos desde entonces. En el siglo cuarto era importante que los sucesores verdaderos de Platón parecieran ser los que continuaron en la Academia bajo la dirección de Espeusipo, el sobrino de Platón. Y de hecho, una concepción de lo específico al platonismo que se deriva de Espeusipo (una concepción que entiende el conocimiento de las formas en los términos de un modo particular de entender las matemáticas) hizo una contribución importante al ocultamiento de la continuidad del pensamiento aristotélico con el platónico.

Más aún, ni Platón ni Aristóteles proporcionaron el punto convergente para la discusión de los temas morales y políticos en la Atenas del siglo cuarto. Si hubiera alguna persona singular que lo hiciera, sería Isócrates. Isócrates, que nació unos ocho

años antes que Platón en 436, le sobrevivió por diez años, muriéndose en 338. Isócrates, más que cualquier otro, no sólo perpetuó la retórica de los períodos pericleo e inmediatamente post-pericleo, sino que también convirtió esa retórica en un sistema educativo. Los historiadores de la filosofía tienden a dar a Isócrates sólo una atención marginal, y si lo importante de Isócrates fuera a medirse por el rigor argumentativo o por la intuición conceptual, entonces tendrían razón. Pero la importancia de Isócrates yace en su presentación de una alternativa a la filosofía tal como Sócrates, Platón y Aristóteles la habían definido. Isócrates alababa la arete y la dikaiosune, y afirmaba que su enseñanza de la retórica las fomentaba. Pero se oponía a la dialéctica, y cuando alababa Atenas por sus logros filosóficos, los que tenía en la cabeza eran claramente a los maestros de la retórica. La enseñanza se procura mediante los ejemplos de lo bueno y honrado. Al enseñar esto, Isócrates retaba directamente al Sócrates platónico del *Menón*, que afirmaba que los ejemplos no pueden darnos el tipo de conocimiento de la virtud que necesitamos, del mismo modo que, en su alabanza de su propio maestro Gorgias, Isócrates retaba al Sócrates platónico del *Gorgias*. Pero si Isócrates desdeñaba la investigación dialéctica y la argumentación del tipo que le parecía perjudicialmente abstrusa, entonces ¿por qué le hemos de prestar atención alguna?

La respuesta es que si la alternativa sofista resultase verdadera, entonces no habría criterios objetivos e independientes de la justicia, ni ciertamente, de modo más fundamental, de la verdad, a los que se pueda apelar en contra de los criterios *de facto* mantenidos por grupos particulares. Pero si éste fuera el caso, el desacuerdo acerca de aquellos criterios *de facto* sólo podrían resolverse por medio de una persuasión no-racional; y el medio más eficaz para la persuasión no-racional es el tipo de retórica que enseñaba y practicaba Isócrates.

Isócrates echaba la vista atrás hacia la derrota catastrófica de Atenas en la guerra de Peloponeso y comprendió esa derrota de modo muy diferente a cómo lo comprendió Tucídides o Platón. Lo que había conducido a esa guerra y por tanto, a esa derrota, era la desunión griega. Lo que los griegos necesitaban era la restauración de esa unión, la unión forjada en las guerras contra los persas. Y puesto que sólo bajo una monarquía podría instaurarse el orden y la unidad, Isócrates se convirtió, al final, en el protagonista de un ataque unido de los griegos contra los persas bajo el mando de un rey a quien se daría la hegemonía sobre las *poleis*. Pero lo importante de la influencia duradera de Isócrates y del sistema educativo que inventó no eran los programas políticos que proponía, sino el modo en que dio una forma canónica a la retórica como medio de educación cuyo objetivo dominante es la eficacia en la persuasión, más que la verdad en la investigación. Rompió decisivamente los lazos entre el discurso práctico y el teórico. Y de esa forma, por supuesto, de nuevo se enfrentaba a Platón, cuyo proyecto requería que el discurso práctico se hiciera dependiente del resultado de la investigación teórica. Isócrates no era ningún Calicles ni Trasímaco, pero las mismas cosas en que Isócrates se distinguía de ellos —su afirmación sosa y sin fundamentar de que la virtud y la justicia pueden entenderse sin la dialéctica— son todavía más peligrosas para la cultura y la sociedad que el dudar brutal de Calicles y Trasímaco. Los sofistas han tenido, filosóficamente hablando, una descendencia bastante más distinguida que la de Isócrates. Pero es a través de la influencia de Isócrates en el mundo antiguo y de sus herederos modernos que ellos han sido eficaces protagonistas de los bienes de la efectividad cooperativa. El dilema plan-

teado por la lectura de la *República*, por tanto, debe comprenderse como algo que se nos enfrenta en dos niveles. En el de la teoría de las alternativas, se define mejor en los términos de las tesis de Platón y las antítesis de Tucídides y de los sofistas; pero en el ámbito de la práctica política, la alternativa a Platón, entonces como ahora, nos es proporcionada por Isócrates.

CAPITULO VI

ARISTOTELES, HEREDERO DE PLATON

HHL

Dos imágenes dominantes de la vida humana emergen de la reflexión posthomérica. Ambas son imágenes de ambición y de esfuerzo. Según una, los seres humanos aspiran a la excelencia. Algunos pueden malinterpretar lo que significa la excelencia, y muchos pueden quedarse cortos de alcanzar aquello que ambicionan. Pero todos, sea el que sea el nivel de sus logros, se miden según un criterio que ellos no han inventado sino según uno que han encontrado, primero, entre las diversas *technai* que practican, y después, en ese proyecto de alcanzar lo bueno y lo mejor. Platón hace que forme parte de ese proyecto sustituir, en la medida de lo posible, las imágenes y narrativas de los poetas y contadores de historias con los conceptos y argumentos del filósofo. Pero ni siquiera él, como claramente se ve en la *República*, puede describir la empresa filosófica de modo que prescinda completamente de las imágenes y de los mitos. La tarea de trasladarse hacia las fases finales de la epopeya de Vico de lo universal imaginativo a lo universal del concepto sigue todavía sin cumplirse.

Una segunda y rival imagen es aquella según la cual los seres humanos ambicionan un tipo particular de poder, el poder de rehacer el mundo social y natural, en la medida de lo posible, de modo que se conforme con los propios deseos de uno. El ejercicio de este poder puede frustrarse por los errores en el juicio, ocasionados o bien por la inteligencia inadecuada o bien por la incapacidad de resistir la tentación de la *hubris*, o por los fallos en la firmeza del propósito. El acierto en el juicio es peculiarmente importante cuando se trata de la necesidad de formar alianzas con alguno para superar los obstáculos presentados por la oposición de otros a los propios proyectos. Es también importante para permitirle a uno conseguir los servicios de aquellos cuya excelencia le capacite a superar o rodear una variedad de obstáculos y frustraciones. Esta imagen, como su rival, es originalmente homérica y, también al igual que su rival, recibe su elaboración final y definitiva como imagen en el siglo cuarto. Pero mientras que aquella imagen rival se presenta en el contraste de Platón entre lo ideal y lo real, la imagen de la vida humana como un esfuerzo por el éxito en cualquier actividad que uno desee, toma ejemplo finalmente en las acciones y logros de Alejandro de Macedonia.

Es importante recordar que Aristóteles era a la vez discípulo de Platón y maestro de Alejandro. En razón de este segundo papel —quizá también en virtud de la posición de su padre como médico de un anterior rey de Macedonia y ciertamente, en virtud de su amistad con Antípater, el virrey de Alejandro en Grecia— él se

identificaba con la elite gobernante de macedonios que eran confrontados en su lealtad por tres alternativas diferentes. No sólo eran las instituciones y costumbres macedonias desafiadas por la forma de vida de la *polis* griega, de modo que ser, a la vez, macedonio y griego entrañaba opciones difíciles; sino que tanto la costumbre macedonia como la política griega eran rechazadas cada vez más por Alejandro en su adopción autoglorificante del estilo y de la sustancia de la monarquía persa. Calístenes, el sobrino de Aristóteles y su colaborador en la confección de las listas de vencedores en los juegos pitios, por lo cual ambos fueron honrados en Delfos, acompañó a Alejandro en su expedición contra Persia como cronista de las hazañas de Alejandro. Calístenes comprendía su tarea como un griego: iba a ser el Homero que narraría los hechos de un nuevo Aquiles. No es sorprendente que él se contara entre aquellos pertenecientes al círculo de Alejandro que se sintieran contrariados por la transformación de Alejandro de un *hegemon* griego en un monarca persa. Alejandro mandó que le ejecutaran.

Aristóteles, por tanto, no podía haber evadido la pregunta planteada en el nivel de la práctica política por Antípater y Calístenes, de si fuera posible —y de cómo lo sería— justificar el modo de vida de la *polis* griega contra sus rivales. Aristóteles proporcionaba la materia para una respuesta a esta pregunta construyendo dos argumentos originales y relacionados, cada uno de cierta complejidad. El primero está diseñado para demostrar que es únicamente lo bueno y lo mejor lo que proporciona un *arche* para los seres humanos cuando son plenamente racionales y que también, por proporcionar el *telos* para la acción humana, estos dan el concepto clave para un esquema de la explicación teórica por apelación al cual los resultados varios de la acción humana puedan explicarse mejor, en la medida en que dependen del ejercicio o de la incapacidad de ejercer las potencias y las habilidades humanas, y no de la fortuna ni del acaso. La práctica racional y la explicación teórica de la práctica son informadas por los mismos conceptos.

Puesto que las concepciones de actividad, de excelencia y de las relaciones entre ellas que Aristóteles explica y defiende son precisamente aquellas incorporadas en esos tipos particulares de actividad en los que los griegos perseguían tipos particulares de excelencia física e intelectual —no es ninguna casualidad que Aristóteles tuviera un papel en los juegos pitios como en la Academia y en el Liceo— lo que emerge es una defensa de los bienes de la excelencia y de las virtudes, más particularmente de la justicia, entendida en términos de esos bienes. Aristóteles reivindica y —así me parece— completa el proyecto de Platón; y desacredita el de Alejandro. Aristóteles está comprometido a proporcionarnos el relato de un tipo de vida humana en el que se integran varios bienes específicos. Puesto que sólo son las formas institucionalizadas de la *polis* las que —no sólo en opinión de Aristóteles sino también en la de los griegos cultos— proporcionaban semejante forma integrada de vida, el relato de Aristóteles de lo bueno y lo mejor no puede ser sino un relato de lo lo bueno y lo mejor tal como se incorpora en una *polis*. Así, de nuevo, Aristóteles lucha del lado de Platón en contra de Alejandro.

Su segundo argumento, no obstante, le ocasiona un rechazo parcial, o al menos, una corrección, de Platón. Por supuesto que está de acuerdo con Platón en aprobar un juicio negativo sobre la democracia ateniense, reforzado sin duda por las simpatías de Aristóteles hacia los macedonios. Porque habían sido los demócratas atenienses, al mando del mentiroso, corrupto y elocuente Demóstenes, los que se habían opuesto a las ambiciones de Felipe de Macedonia (para un relato excelente de la influencia en Aristóteles de sus simpatías hacia los macedonios, *véase*: H. Kelsen

«Aristotle and Hellenic-Macedonian Policy» *Ethics* 48, 8, 1937). Y fueron los demócratas atenienses los que, tras la muerte de Alejandro, hicieron peligroso que Aristóteles permaneciera en Atenas. Pero Aristóteles, sin embargo, estaba comprometido con defender la vigencia de la *polis*, a diferencia de Platón. Ninguna *polis* actual, según su punto de vista, ejemplificaba completamente el mejor tipo posible de *polis*, pero algunos rasgos de ese mejor tipo posible de hecho ya se habían ejemplificado. Y el segundo hecho más importante acerca del mejor tipo posible de *polis* era su posibilidad. Aristóteles no era ningún utópico. Cuando Demetrio de Falero, un discípulo ateniense de Teofrasto —a su vez, discípulo de Aristóteles— se hizo gobernador de Atenas desde 317 hasta 307 a consecuencia de la intervención militar de Casandro, introdujo una forma de oligarquía cuya inspiración constitucional y legislativa era la *Política* de Aristóteles. La *Política* entonces podría utilizarse como manual práctico de modo bastante ajeno al espíritu de la *República*. Así, el punto de vista de Aristóteles acerca de la *polis* le distanciaba no sólo de Alejandro sino también de Platón.

Platón y Tucídides habían estado de acuerdo, y Sócrates y Trasímaco habían sido representados por Platón como conformes con que la justicia tal como está definida y caracterizada por el Sócrates de la *República* no se encuentra en ninguna *polis* actual. La justicia de la que Aristóteles ofrece un relato en el Libro V de la *Etica Nicomáquea*, por contraste, muestra la justicia tal-como-debe-comprenderse implícita en la práctica de la justicia tal-como-es. La justicia de las *poleis* actuales se toma por deficiente de varios modos, pero es al estudiar los principios implícitos en esas formas diversas cuando discernimos cómo esos defectos se separan o representan fracasos en lograr una forma de justicia que sería la mejor justicia del mejor tipo de *polis*. Así, el método de investigación política de Aristóteles iba a ser el de hacer una colección de constituciones —del mismo modo que en sus estudios zoológicos hacía colecciones de criaturas acuáticas y terrestres— para descubrir qué forma de constitución podría tratarse como paradigma en relación con el cual todas sus deviaciones podrían clasificarse en términos de los diversos tipos de malinterpretación y de fracaso que ellas representan.

A este método de moverse de un conjunto de particulares a un universal, al concepto de la forma que esos particulares según grados diferentes ejemplifican, Aristóteles lo llamaba *epagoge*. La traducción moderna convencional de «*epagoge*» por «inducción» no está mal, con tal de que distingamos cuidadosamente entre lo que Mill y otros autores modernos querían decir con «inducción» y lo que Aristóteles quería decir con «*epagoge*». La *epagoge* entraña la inferencia pero es más que la inferencia; es más bien ese método científico por medio del cual el particular, impuro según diversos grados, o ejemplo deformado de una forma singular, puede entenderse en términos de esa forma —como todas las muestras particulares heterogéneas según una diversidad de grados de carbón pueden tomarse por los químicos como ejemplos de la estructura atómica singular que hace de cada una de ellas una muestra de *carbón*—, de modo que el concepto de esa estructura proporciona dentro de la teoría atómica y molecular el *arche* tanto para su clasificación como para su explicación. El modo de aprehensión en el que la mente se hace con semejante *arche* es lo que Aristóteles llama *nous*.

No es sólo por medio de la *epagoge* que el *nous* alcanza su comprensión de las *archai*, de las primeras concepciones y principios. Cuando alguien propone que el *arche* de una ciencia particular o de un tipo particular de actividad es tal, o cuando hay debate acerca del número de propuestas rivales y conflictivas de este tipo, es por

HHL

medio de otro tipo de argumento dialéctico —Aristóteles también considera la *epagoge* como parte de la dialéctica—, a saber aquel proceso en el que una tesis o teoría particular se justifica ante sus rivales a causa de su capacidad superior de vencer las objeciones más agudas de los distintos puntos de vista, como se llega a una conclusión sobre qué es el *arche*. Y una vez más, es el *nous* el que se hace con esa conclusión. El *nous* es, en otras palabras, el ejercicio de una capacidad de entender cuál es la conclusión de un modo no-demostrativo de argumentación o investigación. Los principios con los que se hace el *nous* son aquellos *a partir* de los cuales argumentamos, al elaborar los argumentos deductivos válidos que tienen el *status* de demostraciones. Una demostración es, por tanto, dependiente de la dialéctica para la adquisición de las premisas que le proporciona con un punto de partida. Y como he sugerido antes, esto es igualmente verdadero con respecto a la investigación teórica y al razonamiento práctico, quizá debido a que los primeros principios de la investigación teórica acerca de la naturaleza del razonamiento práctico y acerca del razonamiento práctico que concluye en la acción son uno y lo mismo.

Aristóteles distingue entre la *episteme*, el conocimiento científico que trata de universales y la *phronesis*, la razón práctica que trata además de los particulares. Pero la incapacidad de ejercer la *phronesis* puede tener dos causas diferentes. Podemos fallar al identificar las características de un particular que son relevantes para las acciones que deberíamos estar a punto de realizar, bien por falta de experiencia acerca del conjunto relevante de particulares, bien por una *episteme* inadecuada, de modo que no entendamos el universal, el concepto de la forma que este particular ejemplifica (*Etica Nicomáquea* 1131a11-25). Alguien con una experiencia amplia de particulares, pero que es incapaz, debido a su falta de *episteme*, de apelar a la razón (*logos*), puede que juzgue mejor el estado de la cuestión o lo que haya que hacer que otro cuya *episteme* le proporciona argumentos, pero que tiene una experiencia inadecuada de los particulares (*Metafísica* 981a23-24). Pero si alguien juzga acertadamente, aunque sólo sea sobre la base de la experiencia, entonces los principios de la acción correcta serán implícitos en lo que él hace. Proporcionarán las premisas mayores inarticuladas que, junto con su juicio acerca de los aspectos particulares de las situaciones, implican la acción que es la conclusión correcta de un argumento práctico correcto.

Precisamente porque esto es así, podemos, por medio de la *epagoge* de los juicios y las acciones de tales personas llegar hasta la formulación de las verdaderas *archai*, supliendo esa *epagoge* con una investigación dialéctica en la que valoramos las opiniones mejor-fundadas con respecto a las *archai* relevantes propuestas hasta ahora. Y por supuesto, se debe a que haya una variedad de opiniones rivales y conflictivas, opiniones que dirigen la investigación y guían la acción de modos diferentes e incompatibles, que sea muy importante no permanecer en el nivel de la *empeiria*, la experiencia de los particulares —el tipo de experiencia al que Pericles y Tucídides habían apelado— o de la *gnome*, sino en su lugar, hay que alcanzar el conocimiento de las *archai*, el *nous*.

Esas *archai*, si se formulan correctamente, nos proporcionarán los primeros principios para la explicación de cómo y por qué las empresas y las actividades humanas son mejores o peores a la hora de alcanzar los bienes que les dan su *telos*; y lo harán precisamente al formular adecuadamente un relato de esos bienes y de su lugar o su relación con lo bueno y lo mejor. Proporcionarán, al mismo tiempo, el tipo de relato de ese *telos* que los seres humanos necesitan para apuntar hacia él sus acciones, proveyendo así la premisa mayor última de semejante razonamiento práctico: «Las

inferencias deductivas acerca de lo que deba hacerse tienen por *arche* 'puesto que el *telos* y lo mejor es tal o cual'» (*EN* 1144a31-33).

El *nous* entonces se hace con esos primeros principios sin los cuales tanto la investigación téorica como la actividad práctica son ciegas, inadecuadamente guiadas y propensas al error: «... por un lado, en las demostraciones, el *nous* aprehende las definiciones inmutables y primarias, por otro, en los razonamientos prácticos, aprehende lo último y contingente, la segunda premisa. Porque éstas son las *archai* de aquello, puesto que es a partir de los particulares que se derivan los universales. Por tanto, de estos hemos de tener una percepción, y eso es el *nous*.» (*EN* 1142b1-5). Es la razón última, y no es susceptible de más justificación, de la pretensión de que este particular es *de determinada manera*; la comprensión de la forma que se incorpora en *este* particular; el concepto de la forma en cuanto tal. Porque para comprender la forma precisamente en cuanto tal significa comprenderla tal como se incorpora en los particulares, incluido *este* particular. Así, aunque Aristóteles ciertamente distingue la *episteme* de los universales de la particularidad de lo *fronético*, ambos claramente se relacionan. (Aunque discrepo con Norman O. Dahl en su traducción de este pasaje particular, su discusión de cómo deben interpretarse las opiniones de Aristóteles en *Practial Reasoning, Aristotle and Weakness of Will, Minneapolis*, 1984, páginas 41-48 y 277-872, es, por mucho la obra más esclarecedora, y sólo espero que haya aprendido lo suficiente de sus posturas generales con las cuales estoy mayormente de acuerdo. También estoy en deuda con Daniel T. Devereux, «Particular and Universal in Aristotle's Conception of Practical Knowledge» *Review of Metaphysics* 39, 1986, y más fundamentalmente con las dos obras de Henry Teloh «Aristotle's Metaphysics Z» *Canadian Journal of Philosophy* 9, 1979, y «The Universal in Aristotle» *Apeiron* 13, 1979, y con A.C. Lloyd *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool, 1981).

Hay, por lo tanto, un paralelismo muy fuerte entre la revisión aristotélica de Platón con respecto a la versión de éste de la relación de los universales y las formas con los particulares, y a su filosofía política y moral. Cuando Platón distingue la forma y el ámbito de los particulares, enfatizando su disparidad, Aristóteles comprende la forma como existente sólo en los particulares, aunque a menudo ejemplificada muy imperfectamente; cuando Platón distingue la ciudad ideal y el ámbito de las *poleis* actuales, enfatizando su disparidad, Aristóteles entiende el mejor tipo de *polis* como aquel que se conforma al criterio que ya está implícitamente incorporado y reconocido, al menos, de una manera importante, en las prácticas de la política actual griega. Y por eso, los resultados de la investigación política, tal como Aristóteles los comprende, pueden influir sobre las elecciones entre la costumbre macedonia, la práctica política griega y la seducción de Alejandro por el despotismo persa.

Sin embargo, por subrayar la diferencia entre Aristóteles y Platón hasta este grado, puede que caiga en el peligro de oscurecer la importancia —igual o aún mayor— de la unidad y continuidad de su empresa. Es demasiado fácil recaer en la opinión antiguamente establecida y bastante confusa de Platón y Aristóteles como representantes de alternativas filosóficas fundamentalmente distintas y opuestas, un lugar común durante siglos, que todavía cuenta con seguidores. Pero el tipo de interpretación erudita tanto de Platón como de Aristóteles que ha sido invocado en el último siglo por Thomas Case y por Werner Jaeger para apoyar su opinión opuesta no ha sobrevivido al trabajo de G.E.L. Owen (*véase* especialmente: «The Platonism of Aristotle» *Proceedings of the British Academy* 50, 1965). Lo que ahora sostiene este tipo de concepción es la recuperación de un punto de vista esencialmente neoplatónica de Platón, en una versión de John Findlay y otra de Iris Murdoch.

El punto de vista que voy a tomar está en el lado opuesto del espectro de interpretaciones. Porque, como ya he comentado, entiendo a Aristóteles en cuanto ocupado en completar la obra de Platón, y corregirla precisamente en la medida necesaria para completarla. Esto es, en parte, cuestión de seguir a Owen y a los demás en reconocer cómo las críticas de Aristóteles de algunas de las posturas tempranas de Platón o se identifican sustancialmente o son un desarrollo ulterior de las propias críticas de Platón, y cómo las construcciones originales de Aristóteles todavía están informadas por metas platónicas y utilizan medios platónicos. Pero también es cuestión, en parte, de ir un poco más allá de esto, tomando algunos de los argumentos principales de Aristóteles como dirigidos a responder o las preguntas planteadas por Platón o las preguntas a las que Platón había dado respuestas insatisfactorias.

Desde luego que hay áreas específicas en las que Platón y Aristóteles, en cualquier relato plausible, están diametralmente enfrentados —acerca de la naturaleza de las verdades matemáticas, por ejemplo—. Pero en la ética y en la política, Aristóteles no se opone tanto como para rehacer la obra de la *República*. Platón mismo rehízo esa obra a su manera en *Las Leyes*, y merece la pena observar los paralelismos fuertes en algunos puntos claves entre la dirección tomada por Platón desde la *República* hasta *Las Leyes* y el pensamiento de Aristóteles. Cuando en la *República* Platón utilizaba el «*eidos*», de modo que un conocimiento de las formas entrañaba el alejamiento del mundo de la experiencia, en *Las Leyes* utiliza el «*eidos*» del mismo modo en que lo utiliza Aristóteles, para significar «especie», y la experiencia tiene un papel crucial en la adquisición de esa capacidad de discriminar las especies racionalmente en la cual ahora consiste un conocimiento de los *eide*. Cuando en la *República* «*episteme*» es la palabra para el tipo de conocimiento necesario para un gobernante, las palabras comúnmente utilizadas para designar al gobernante sabio y conocedor en *Las Leyes* son *phronimos* y sus derivados, las mismas palabras utilizadas por Aristóteles para los que son inteligentes en lo práctico. Y como Aristóteles en la *Política*, Platón en *Las Leyes* se interesa por consideraciones tan prácticas como el modo en que las desigualdades tan grandes de propiedad pueden desbaratar la vida de una *polis*, una discusión a la que Aristóteles se refiere explícitamente en la *Política*.

Estas no son las únicas continuidades entre los pensamientos tardíos de Platón y las doctrinas políticas y éticas de Aristóteles. Aristóteles tanto en la *Etica Nicomáquea* (1137b13-14) como en la *Retórica* (1374a25-b3) reconoce la necesidad de un tipo de ejercicio del juicio práctico que no puede guiarse por reglas porque se corresponde con una situación cuyas particularidades relevantes no son captadas por las reglas mejor formuladas hasta ahora, y también reconoce que es de la naturaleza de los conjuntos de reglas que a pesar de lo bien formuladas que estén, no pueden prever todas las eventualidades. Pero esto ya se había sugerido también en el *Político* (294a-c).

Más aún, las actitudes de Platón hacia el curso de la historia ateniense, originalmente muy distintas de las que Aristóteles iba a expresar, muestran las mismas tendencias en sus escritos posteriores de acercarse a la postura de Aristóteles. Antes, su actitud era de una condena grande y casi universal. En el *Gorgias*, Pericles y Cimón, Milcíades y Temístocles son todos atacados. Y la *República* proporciona justamente el fondo teórico necesario para sostener aquellas condenas. Pero cuando llegó el momento para que Platón escribiera *Las Leyes* sus actitudes se habían modificado. En el Libro III (689a9-701b3) Platón atribuye a los atenienses en el momento de la Guerra Persa una constitución bien-ordenada en la que la división jerárquica en cuatro clases aseguraba que las relaciones de los gobernantes con los

gobernados y de ambos con las leyes eran lo que tenían que ser. Y está claro que cuando miraba hacia atrás su referencia era la constitución ateniense con anterioridad al 462, cuando Efíaltes depravaba el Areópago de muchos de sus poderes. En la *Constitución de Atenas*, era justamente este mismo período el que Aristóteles miraba con aprobación: «Durante este período los atenienses estaban bien gobernados» (XXIII,2), y, al contrario del *Gorgias*, se le alaba a Temístocles por su *dikaiosune* (XXIII,3). (Por supuesto que yo no me preocupo tanto por la exactitud de las creencias ni de Platón ni de Aristóteles acerca de la historia ateniense). No quiero enfatizar en demasía las semejanzas y las continuidades. También sería una exageración y una simplificación decir que o bien Aristóteles siempre seguía siendo una especie de platónico, o bien que Platón gradualmente se hizo aristotélico, pero cualquiera de las dos afirmaciones sería la exageración simplificada de una verdad compleja. La parte de verdad importante para mi propia discusión es el grado y el modo en el que los escritos aristotélicos sobre la ética y la política deben leerse para resolver o solucionar los problemas planteados por la *República*.

No obstante, hay un aspecto crucial en el que Aristóteles, a primera vista, parece estar muy radicalmente opuesto al Platón de la *República* que pone en peligro esta comprensión de su relación. Porque aunque Platón en la *República* inicialmente define la justicia en términos de una relación tripartita dentro de la *polis*, en el Libro IV, adscribe las características de una *polis* a las características de las personas individuales que la componen —¿de dónde, si no, podrían derivarse las características de la *polis*? (435e2). Y una tesis central de la *República* es que la justicia en la *psuche* individual puede existir para el bien de esa *psuche*, a pesar de lo injustamente que ese individuo puede ser tratado por la *polis*. Por eso Platón parece creer que la justicia en cuanto virtud, o mejor dicho, en cuanto elemento clave de la virtud del ser humano individual, es independiente y antecedente a la justicia que es la ordenación de la *polis*.

Que ésta sea una caracterización adecuada del punto de vista de Platón puede estar refrendado por el recuerdo de sus experiencias políticas más importantes. Después de todo, Platón abandonó la posibilidad de participar en la política ateniense debido a la injusticia de la muerte de Sócrates. Y sus experiencias en las cortes de Dionisio I y de Dionisio II, durante sus visitas a Siracusa, y el destino subsiguiente de su amigo Dion seguramente habrían reforzado una actitud negativa hacia la posibilidad de transformar cualquier *polis* actual.

Sin embargo, Aristóteles representa una tradición de pensamiento —en la que le preceden Homero y Sófocles— según la cual el ser humano que se separa de su grupo social también se priva de la capacidad para la justicia. Así Homero, en un pasaje que cita Aristóteles (*Política* 1253a6), hace que Néstor diga del hombre que carezca de un clan (*aphretor*) que también le falta *themis* (*La Ilíada* IX, 63). Sófocles hace que Filóctetes declare que cuando se le privó de sus amigos y de una *polis*, se convirtió en «un cadáver entre los vivos» (*Filóctetes*, 1018); y es como consecuencia de eso que es incapaz de articular, en el área de la investigación teórica, un pensamiento heredado de los poetas, cuando arguye en el Libro I de la *Política* (1252b28-1253a39) que un ser humano separado de la *polis* está, por eso mismo, privado de alguno de los atributos esenciales del ser humano. Este es un pasaje cuya importancia para la interpretación de todo lo que Aristóteles escribió acerca de la vida humana no puede subestimarse, y es peculiarmente crucial para la comprensión de sus pretensiones acerca de la justicia, del razonamiento práctico y de la relación entre ambas.

Aristóteles utiliza dos analogías para defender su argumento central. Un ser humano es para la *polis* como una parte para el todo, de un modo análogo de como una mano o un pie es para el cuerpo del que forma parte, o de como una pieza de un juego de mesa (podemos pensar en el ajedrez o en las damas —el juego griego al que se refiere Aristóteles se parece más al segundo—) es para el juego en el que se utiliza. Separa una mano de su cuerpo; entonces, carece tanto de la función específica como de la capacidad específica de una mano: ya no es una mano en el mismo sentido. Sustrae una pieza de su uso en un juego; también está privado, por la misma razón, de función y capacidad. ¿De qué se le priva a un ser humano, si se le separa de la vida de la *polis*?

La *dike* es la ordenación de la *polis*, declara Aristóteles, pero lo entiende de un modo que relaciona su visión al uso homérico de «*dike*». Porque la *polis* es la comunidad humana perfeccionada y completada por la consecución de su *telos*, y la naturaleza esencial de cada cosa es lo que es cuando haya alcanzado su *telos*. Así es también con las formas de la *polis* en que la naturaleza humana en cuanto tal se expresa; y la naturaleza humana es el tipo más alto de naturaleza animal. La visión homérica de la *dike* como orden del cosmos, por tanto, reaparece en la visión aristotélica de la *dike* como la ordenación de lo más alto en la naturaleza. La *dike* ordena al dar juicios justos, y la justicia (*dikaiosune*) es la norma por la cual la *polis* se ordena, una norma que carece de aplicación fuera de la *polis*. Así la primera respuesta a la pregunta de qué se priva a un ser humano cuando se le separa de la *polis* es de la *diakaiosune*. Pero el ser privado de la *dikaiosune* entraña, ciertamente, otras privaciones.

En la *Etica Nicomáquea* (Libro VI, 1144a7-1145a11) Aristóteles estudia la interdependencia de la inteligencia práctica (*phronesis*) y las virtudes de carácter. Porque Aristóteles creía que la posesión de cada una de esas virtudes requiere la posesión de las otras, utiliza tanto el singular *arete* y el plural *aretai* para hablar de ellas. La virtud se requiere para una elección correcta de acciones, y la *phronesis* es la que termina en una acción correcta; por eso, no hay *phronesis* sin *arete*. Pero igualmente no puede haber *arete* sin *phronesis*. La persona cuyas acciones están formadas tanto por la *arete* como por la *phronesis* ha desarrollado, desde el principio, según la discusión de la *Política*, capacidades biológicas que, sin embargo, podían haberse desarrollado de otra forma al servicio de la injusticia. Y así es como se habrían desarrollado en un ser humano privado de la ley y de la justicia que sólo la *polis* proporciona. Por eso, se requiere la *polis* para la *arete* y la *phronesis*, así como para la *dikaiosune*. Separado de la *polis*, lo que podía haber sido un ser humano se convierte en un animal salvaje.

Por tanto, existe el mayor de los contrastes, según este punto de vista aristotélico, entre el ser humano disciplinado y educado por la justicia de la *polis* y el ser humano carente de tal disciplina y educación, con respecto tanto a la virtud de la justicia como a la capacidad de ejercer el razonamiento práctico. Las reglas de la justicia no pueden entenderse como la expresión —como tampoco servirán para el cumplimiento— de los deseos de los que aún no han sido educados en la justicia de la *polis*. Por eso el entendimiento de las reglas de la justicia propuesto por Trasímaco y elaborado por Glaucón y Adeimanto debe rechazarse, al igual que el de Hobbes, y cualquier otro relato de la justicia o del derecho que prescribe que los deseos de cualquier individuo ha de tomarse en cuenta por igual a la hora de decidir lo que debe hacerse. Asimismo con todas las doctrinas utilitaristas que prescriben que *todo el mundo* ha de contarse como uno, que los deseos de todo el mundo valen lo mismo para calcular

HHL

la utilidad, y junto con ella, lo recto, desde Bentham a los utilitaristas e igualitarianos, cuyos puntos de vista son profundamente incompatibles con la perspectiva aristotélica. Porque lo que quieren aquellos, privados de la justicia de la *polis*, no puede proporcionar medida alguna para la justicia.

Sugería antes que Platón, por contraste, en una lectura altamente plausible de la *República*, no toma la justicia del individuo como dependiente de la de la *polis*, sino más bien al contrario. Pero esta lectura ignora una de las tesis centrales de Platón, cuya fuerza plena emerge sólo en los Libros VI y VII: solamente una educación en una comunidad gobernada, disciplinada e instruida por los filósofos proporcionarán ese conocimiento de las formas —incluida la forma de la justicia— sin el cual nadie puede ser virtuoso. La comunidad filosófica ha tomado —para el Platón de la *República*— el lugar de la *polis* como la sociedad en la que uno puede ser tanto justo como inteligente en lo práctico, del mismo modo que en la propia vida de Platón, el gobierno y la participación en la comunidad de la Academia, sin duda, había venido a proporcionarle lo que, de otra forma, habría conseguido por la participación en la actividad política. Pero a esto podría responderse: ¿y qué decir acerca de Sócrates?

Después de todo, podría arguirse que Sócrates era el paradigma del ser humano justo y prácticamente inteligente, por lo que a Platón concierne. Sin embargo, Sócrates no aprendió su justicia ni su inteligencia práctica de la *polis* ateniense seguramente, y pasó su vida enfrentado con aquellos que representaban lo que los atenienses cultos tomaban por la justicia. Hay dos respuestas a esta objeción. En primer lugar, hemos de recordar cómo en el *Critón* Sócrates expresa su sentido de agradecimiento por una deuda que es mayor que lo que puede saldarse a la *polis* y a sus leyes, por el papel que desempeñaron en su educación y crianza. Pero incluso si, a diferencia del mismo Sócrates, le viéramos como alguien cuyas virtudes morales e intelectuales no se formaron por participar en la vida de la *polis*, no hemos de tratarle como un contraejemplo de la tesis de Aristóteles en el Libro I de la *Política*.

Aristóteles, como la mayoría de los griegos, reconocía la existencia de personas excepcionales, habitantes de comunidades en un estado de cierto desorden y que eran capaces de desempeñar el papel de legislador, proporcionando a su *polis* una nueva constitución y por ello, estableciendo o restableciendo las posibilidades de virtud en una *polis* que previamente carecía de ellas. Tal habían sido Solón en Atenas y Licurgo en Esparta. Y análogamente, Sócrates podría considerarse como el fundador, en algún sentido, de una comunidad filosófica cuya estructura Platón institucionalizó en la Academia. Para reconocer que la Academia o el Liceo puede, hasta cierto punto, al menos, desempeñar las funciones que Aristóteles adscribía únicamente a la *polis* no carece de importancia. Porque precisamente porque el relato de Aristóteles acerca de la naturaleza de la justicia y de la del razonamiento práctico las sitúa tan plenamente en el contexto de las prácticas de la *polis*, resultaría demasiado fácil concluir que en sociedades como las nuestras, que no sólo no se organizan según la forma de la *polis*, sino que para la cultura de la cual el concepto de *polis* es bastante extraño, lo que Aristóteles tiene que decir acerca de la justicia y del razonamiento práctico deben ser irrelevantes. Pero si al menos esos rasgos de las *polis* que son mínimamente necesarios para el ejercicio de la justicia y de la racionalidad práctica pueden exhibirse en formas de orden social aparte de las de la *polis*, entonces la base para esa acusación de irrelevancia podría desaparecer. Y he sugerido que en el relato de una comunidad institucionalmente filosófica que Platón nos ofrece en la *República* —presumiblemente, una visión idealizada de la Academia— tenemos un ejemplo precisamente de tal forma de orden social.

No hay, por tanto, incompatibilidad alguna entre dos de mis propósitos al dar un relato de lo que Aristóteles tiene que enseñarnos acerca de la justicia y acerca del razonamiento práctico. Uno es insistir, para la interpretación global del pensamiento de Aristóteles, en la importancia de su opinión de que es dentro de un tipo específico de contexto social donde las virtudes intelectuales y morales de los seres humanos, característicamente, tienen que ejercerse y que aparte de ciertos rasgos de ese tipo de contexto social, el concepto de esas virtudes debe carecer, por la mayor parte, de aplicación. El otro es defender que no sólo son los argumentos de Aristóteles el resultado —el resultado final, como él los tomaba, más o menos; el resultado provisional, como yo los tomo— de una secuencia de pensamiento que comienza en Homero, sino que también puede proporcionar un esquema desde el cual y por el cual pensadores posteriores pueden extender y continuar las investigaciones de Aristóteles, de modo que sean, a la vez, impredeciblemente novedosos y genuinamente aristotélicos.

Por supuesto que mi tesis ha sido que los debates post-homéricos y los conflictos dentro de la sociedad ateniense de los siglos cuarto y quinto engendraron no una tradición subsiguiente sino dos. Pero la tradición no-aristotélica, anti-aristotélica, cuyos autores fundadores son los sofistas y Tucídides, en razón de mis propósitos inmediatos, por ahora tienen que dejarse al margen. Lo que el argumento sí requiere es prestar atención a otros dos rasgos de la filosofía de Aristóteles que más tarde resultaron ser importantes para capacitarla a engendrar una tradición de pensamiento e investigación. El primero de estos es una característica de la dialéctica tal como la entendía Aristóteles. Antes, describía cómo llegamos, por medio del argumento dialéctico, a la formulación de los primeros principios, las *archai* de cualquier investigación o cuerpo de pensamiento científico. Y también es por medio de la utilización del argumento dialéctico que construimos aquellas estructuras deductivas que unen las *archai* a las verdades subordinadas derivadas de ellas en una jerarquía explicativa.

La estructura acabada de una ciencia completa es, entonces, un argumento demostrativo extendido, que se mueve a partir de esas primeras verdades fundamentales que no pueden sino ser válidas para la materia de la ciencia particular, hasta sus últimas consecuencias en el ámbito de los fenómenos. Los comentadores que no han asignado una importancia suficiente al hecho de que el relato de Aristóteles de este tipo de estructura, en los *Analíticos Posteriores*, por ejemplo, es un relato de cómo sería una ciencia en su forma completa, en la cual se presentan los resultados finales de la investigación, y no un relato de cómo es una ciencia en el curso de su construcción, de cómo es una ciencia como una forma de investigación, se han inclinado a presentar el propio pensamiento de Aristóteles como si fuera o como si reclamara el *status* de un sistema completo o casi completo.

Es de una importancia crucial, sin embargo, que lo que Aristóteles nos presenta no sólo son relatos de ciencias que todavía están en el proceso de construcción, con la jerarquía ideal deductiva y explicativa que proporciona una concepción del *telos* hacia el cual la investigación científica tiende, sino también que los procedimientos dialécticos por medio de los cuales esas tareas de construcción se llevan a cabo nunca se nos presentan con una conclusión que no esté abierta a una revisión, elaboración, enmienda o refutación ulterior en cualquier momento de su desarrollo. Si descansamos en una conclusión alcanzada por el argumento dialéctico, es solamente porque ninguna experiencia nos ha llevado a revisar nuestra creencia de que en nuestras *epagogai*, hasta el momento, el *nous* ciertamente ha aprehendido los conceptos uni-

versales necesarios para la fundamentación de nuestras *archai*, y que ninguna opinión alternativa propuesta ha aguantado mejor las objeciones que aquella a la que ya hemos llegado. Pero la posibilidad de desarrollo dialéctico ulterior siempre permanece abierta, y es ésta la que posibilita el trabajo de una tradición que elabora, revisa, enmienda e incluso rechaza partes de la propia obra de Aristóteles, mientras que siga siendo fundamentalmente aristotélica.

Un segundo rasgo de la filosofía de Aristóteles resultó ser importante en la formación de aquellas tradiciones aristotélicas particulares que florecieron dentro de las comunidades medievales islámicas, hebreas y cristianas. Esencial para el argumento que estoy desarrollando es que la *polis*, y ciertamente, una concepción particular de la *polis*, proporcionaba el esquema dentro del cual Aristóteles desarrolló sus relatos de la justicia, del razonamiento práctico, y de la relación entre ellos. Pero no debe permitirse que esto oscurezca el hecho de que Aristóteles comprendió el movimiento de la potencialidad humana a su actualización dentro de la *polis* como ejemplo del carácter metafísico y teológico de un universo perfectivo. Su universo se estructura de una manera jerárquica —por eso, la estructura jerárquica de las ciencias es apropiada para dar un relato realista de semejante universo— y cada nivel de la jerarquía proporciona la materia en la cual y por la cual las formas del nivel superior siguiente se actualizan y se perfeccionan. Lo físico proporciona la materia para la formación biológica, lo biológico la materia para la formación humana. Las causas eficientes y materiales sirven a las causas finales y formales.

La pregunta de si esta concepción del carácter del universo ha sido refutada o no a menudo se ha equiparado con la pregunta de si la mecánica que los físicos tardo-medievales derivaron de Aristóteles fue refutada o no por Galileo y Newton. Pero la justificación para esta equiparación, como algunos pensadores tardo-escolásticos la entendían, está lejos de ser obvia. Lo que está claro es que el esquema aristotélico proporciona una conexión entre la ciencia y el tipo de explicación última proporcionada por una teología racional, y que este tipo de conexión, aunque lejos de estar ausente en la ciencia de Galileo y de Newton, ha desaparecido en la ciencia de los siglos diecinueve y veinte. Pero si esto ha dejado el pensamiento de Aristóteles menos creíble en los siglos recientes, fue precisamente por el hecho de que proporcionó una garantía para una teología racional, al conectar semejante teología con el resto de las ciencias, que ayudó a su asimilación por parte de los pensadores medievales islámicos, hebreos y cristianos.

Lo que importa para mi argumento presente es la opinión de que no es solamente la *polis* sino el mismo *kosmos*, el mismo orden de las cosas, el que proporciona el contexto dentro del cual la justicia y la racionalidad práctica se relacionan. Aquello a lo que llega esta pretensión sólo puede emerger en la discusión de los aristotélicos posteriores para quienes esto era muy importante. La mayor parte de ellos leyeron los textos morales y políticos de Aristóteles como parte del tejido del sistema de pensamiento global de Aristóteles. El vicio característico de sus exposiciones, en el peor de los casos, fue el de tratar aquellas obras ahistóricamente, el no ver en Aristóteles desarrollo alguno de una obra a otra, como si hubiera allí un sistema completo desde el inicio en la mente de Aristóteles y que únicamente tuviera que escribirlo por partes. El vicio característico de nuestras exposiciones es más bien el contrario. Nuestras divisiones curriculares, como nuestros hábitos mentales, nos llevan a tratar la *Política* como la preocupación de un tipo de estudioso, y los *Analíticos Posteriores*, como la preocupación de otro. Incluso el propio comentario de Aristóteles que la ética es una rama de la política se pasa por alto, ignorado por los que

HHL

estudian la *Etica Nicomáquea* independientemente de la *Política*. Será una de las tareas centrales de mi propio relato sugerir que esto no puede hacerse sin desfigurar nuestra comprensión de la *Etica Nicomáquea*.

Finalmente, quizá sea necesario decir que es la comprensión de la *Etica Nicomáquea* lo que a mí me importa principalmente. Las tradiciones antiguas y medievales están de acuerdo en tratar la *Etica Nicomáquea* como la obra en la que Aristóteles se nos presenta con sus opiniones más maduras y mejor desarrolladas por contraste con la *Etica a Eudemo*, que se ha tomado casi universalmente como una obra anterior. Comentadores modernos están casi todos de acuerdo con sus predecesores. Pero recientemente, Anthony Kenny (*The Aristotelian Ethics*, Oxford, 1978) ha defendido, con más fuerza que lo que previamente se había hecho, que la *Etica a Eudemo* tiene al menos las mismas credenciales que la *Etica Nicomáquea*, si no más, para ser reconocida como la obra en que el pensamiento de Aristóteles toma su forma madura y final.

Está muy claro que la *Etica a Eudemo* arroja luz sobre las opiniones de Aristóteles acerca de unos temas de un modo y en un grado en que no llega la *Etica Nicomáquea*, y cualquier lector está en deuda con los argumentos de Kenny por lo que dice acerca de estas cuestiones. Pero hay dificultades sustanciales para aceptar la postura de Kenny de que los libros de la *Etica a Eudemo* que no son comunes a ella y a la *Etica Nicomáquea* son posteriores y mejores que los libros correspondientes de la *Etica Nicomáquea*. T.H. Irwin lo expresó en una recensión del libro de Kenny (*The Journal of Philosophy* LXXXVII, 6, 1980), y lo tomó como una base adecuada para sostener que no debe permitirse que los argumentos de Kenny venzan el testimonio de la tradición.

CAPITULO VII

LA JUSTICIA EN ARISTOTELES

HHL

Característicamente, las exposiciones sobre la justicia en Aristóteles apenas hacen referencia alguna a su versión del razonamiento práctico; y las discusiones sobre el razonamiento práctico, o más en general, sobre la teoría de la acción en Aristóteles, tienden a no decir nada sobre la justicia. Ya que mi tesis principal es que el pensamiento de Aristóteles acerca de cada uno de estos temas es inteligible sólo a la luz de lo que dice acerca del otro, y tanto del uno como del otro sólo a la luz de lo que dice acerca de la *polis*, no podré explicar por qué —según el punto de vista de Aristóteles— la justicia es una virtud ni en qué consiste el ser justo sin exponer antes la parte esencial que juega el razonamiento práctico para que uno sea justo; ni tampoco podré decir qué es el razonamiento práctico sin explicar por qué —también según Aristóteles— nadie puede ser racional en lo práctico sin ser justo.

En una *polis* de ciudadanos libres el buen ciudadano debe tener tanto el conocimiento como la habilidad para gobernar como para ser gobernado. Para ser un buen gobernante se requiere el mismo tipo de excelencia como para ser un hombre bueno. Y no podemos ser buenos gobernantes sin saber cómo ser buenos ciudadanos bajo el gobierno de los demás. Por tanto, la bondad en la *polis* (ya hemos visto que la excelencia humana requiere la *polis*) requiere la habilidad de ejercer las virtudes específicas tanto en el modo en que un súbdito necesita las virtudes como en el modo en que un gobernante las necesita. Ejemplos de tales virtudes necesarias son la *sophrosune* y la *dikaiosune*. Así la justicia, como una y la misma virtud, impone requerimientos un tanto distintos a los ciudadanos en cada uno de estos papeles sociales diferentes. (*Política* III, 2, especialmente 1277b12-21).

Al ciudadano *qua* ciudadano se le exige no sólo obedecer sino también respetar la ley. Y la palabra «*dikaiosune*» se utiliza —como dice Aristóteles— en uno de sus sentidos, para todo lo que la ley requiere, es decir, para el ejercicio de todas las virtudes por cada uno de los ciudadanos en sus relaciones con los otros. Este requisito amplio y general ha de distinguirse de lo que se requiere por la «*dikaiosune*», utilizado en un sentido más restringido, como el nombre de una virtud particular. En este sentido, la *dikaiosune* es de dos tipos, distributivo y correctivo. La justicia correctiva tiene la función de restaurar, en la medida de lo posible, el orden justo que se ha destruido parcialmente por algún acto o algunos actos injustos. La justicia distributiva consiste en la obediencia al principio de distribución que define el orden protegido por la justicia correctiva.

HHL

Los principios que de hecho gobiernan la distribución de los bienes dentro de cada *polis* particular difieren —observa Aristóteles— de un tipo de constitución política a otro. Y cuando adscribimos la justicia a una acción o a un agente en virtud de una acción o una disposición que se conforma al principio de distribución establecido constitucionalmente en la *polis* particular de esa persona, lo único que adscribimos es una justicia relativa a ese principio. La justicia que se adscribe absolutamente —es decir, sin cualificaciones— es la justicia acorde con el principio de distribución que se ha establecido o que puede establecerse en el mejor tipo de *polis* (*Política* VII, 1238b36-39). ¿Qué tipo de *polis* es ése?

No es sorprendente que sea aquel en que gobiernan los mejores ciudadanos y donde se premia la virtud. Todo el mundo está de acuerdo —dice Aristóteles— en que la justicia en la distribución ha de estar conforme con el merecimiento de algún tipo; donde no están de acuerdo es en el tipo de merecimiento que tiene que ser. Los diferentes tipos de *polis* y los diferentes partidos dentro de una *polis* mantienen respectivamente opiniones diferentes con respecto al merecimiento. La democracia favorece la asignación por igual entre todos los ciudadanos libres, y la oligarquía una restricción en la distribución de ciertos bienes, los bienes del cargo público, a las clases privilegiadas en razón de su hacienda o de su cuna. Mas el tipo de constitución favorecido por Aristóteles, y llamado «aristocracia» por él, premia según la virtud (*EN* V, 11331a24-29). La descripción de Aristóteles de este tipo de constitución depende en parte desafortunadamente de su creencia de que la participación en ciertos tipos de profesiones —la de los artesanos, de los mercantes y de los labradores— imposibilita el ejercicio requerido de la virtud necesaria para la participación en la vida activa del mejor tipo de *polis* (*Política* VII, 1328b34-1329a2). Aunque los miembros de estos grupos profesionales desempeñan las funciones necesarias para sostener la vida de la *polis* y han de ser partes de la *polis*, no son ciudadanos. Uno de los errores de la democracia, según el punto de vista de Aristóteles, es que no es selectiva a la hora de admitir a los miembros de todas estas clases a la ciudadanía; el error de la oligarquía es que selecciona en razón de distinciones irrelevantes para la virtud.

Los lectores modernos de Aristóteles rechazan comprensiblemente a menudo estas exclusiones de Aristóteles, del mismo modo en que rechazan la exclusión de mujeres de la ciudadanía (Aristóteles pensaba que las mujeres no pueden ejercer el control requerido sobre sus sentimientos) y la justificación aristotélica de la esclavitud (Aristóteles pensaba que algunas gentes son por naturaleza incapaces de gobernarse a sí mismas y que son, por tanto, esclavas por naturaleza). La pregunta crucial es: ¿qué tipo de error había en estas exclusiones y hasta qué punto dañan las tesis de Aristóteles? Una parte del error de Aristóteles podía haber surgido de una clase de razonamiento falaz típica de ideologías de dominio irracional. Sus premisas son a menudo verdaderas en parte y ciertamente, hechas verdaderas por los efectos del dominio irracional. Los que están reducidos a la condición de esclavitud en gran parte se vuelven irresponsables, carentes de iniciativa, ansiosos de evitar el trabajo e incapaces de ejercer la autoridad. La mujeres enfrentadas con las exigencias de papeles incompatibles y privadas de la educación —debido a las circunstancias cambiantes, forzadas a ser tan complacientes como Ismena o Crisotemisa y tan ingeniosamente leales a la familia como Antígona o Electra— con frecuencia mostrarán sentimientos fuertes e indisciplinados. El error de Aristóteles —y el error de los que han razonado de modo semejante— era no entender cómo cierto tipo de dominio es,

de hecho, la causa de esas características de los dominados —que se invocan luego para justificar el dominio injustificado—.

Por lo tanto, es importante preguntar si semejantes aseveraciones pueden eliminarse del pensamiento de Aristóteles sin negar sus tesis centrales acerca del mejor tipo de *polis*. Y parece claro que sí es posible (aunque para la opinión contraria, *véase* el capítulo 4, Susan M. Okin *Women in Western Political Thought*, Princeton, 1979). Porque la tesis de que en el mejor tipo de *polis* la distribución de cargos públicos y la honra de logros estará acorde con la excelencia, es decir, con la virtud, es independiente de cualquier otra tesis acerca de qué tipos de personas son o no son capaces de la excelencia. Los argumentos inválidos de Aristóteles nos llevan a la conclusión de que en el mejor tipo de *polis*, la participación de las mujeres o de los artesanos requerirá una re-estructuración de sus papeles profesionales y sociales de un modo inconcebible para el mismo Aristóteles, aunque hubiera sido vislumbrado, al menos en el caso de las mujeres, por Platón. Más aún, puede que se dé el caso en que haya profesiones a las que particularmente se asocia el ejercicio de la virtud cívica —Thomas Jefferson pensaba que la vida de un labrador acomodado era de este tipo— o que haya profesiones que, por dirigirse hacia metas contrarias a las del mejor tipo de *polis*, son antagónicas a la virtud —Dante pensaba que esto era cierto de la banca—.

Por tanto, aún queda incólume en el relato aristotélico acerca del mejor tipo de *polis* la tesis de que una constitución política diseñada para promover el ejercicio de la virtud en la vida política necesita ocuparse de la estructura profesional de la *polis*. También está claro que aunque el relato aristotélico de la ordenación jerárquica del mejor tipo de *polis* se basa en algunos errores, el mejor tipo de *polis* necesita de una ordenación jerárquica. Esto es así porque tiene que educar a sus ciudadanos en el ejercicio de las virtudes. La jerarquía del mejor tipo de *polis* es una de enseñanza y de aprendizaje; no una de dominio irracional.

Aristóteles piensa en la vida humana en el mejor tipo de *polis* en términos de etapas: de la niñez a la adolescencia, de la adolescencia a los veinticuatro años, la vida de un adulto en pleno vigor, y la vida de un adulto mayor y experimentado. En las dos etapas tempranas la persona joven necesita recibir una educación tanto en las virtudes del carácter como en las virtudes de la inteligencia. En su juventud, el ciudadano le debe a la *polis* su servicio en cuanto soldado. Luego le debe el servicio de un cargo público, que incluye tanto las magistraturas administrativas como el actuar como miembro del jurado en los tribunales y como legislador en la asamblea. En la medida en que se mueve de papel en papel, tanto cuando uno es gobernado como cuando uno gobierna, necesitará —si quiere merecer el honor— aprender a ejercer una gama amplia de virtudes. Pero en todas ellas necesitará aprender, en especial, cómo entender el principio de la justa distribución y cómo dejarse llevar por la disposición de guardarlo. Para lograrlo, necesita discernir quién debe qué bien a qué personas en distintas situaciones, algo que —según el punto de vista de Aristóteles— requiere experiencia y acostumbramiento, así como la recta razón.

La justicia entonces ocupa un lugar clave entre las virtudes. Debido a los distintos tipos de logros en los distintos tipos de situaciones, a los distintos caracteres de los bienes en juego en los distintos tipos de situaciones, será imposible juzgar rectamente —y por consiguiente, actuar justamente— a no ser que uno también pueda juzgar rectamente con repecto de la gama completa de las virtudes. La valentía y la habilidad requerida en las acciones militares, la templanza requerida con respecto a los placeres, la liberalidad o la munificiencia que con razón necesita la *polis* en la

HHL

provisión de recursos para el uso público, la excelencia intelectual y estética que hace de este dramaturgo o poeta lírico merecedor de un premio en lugar de ese otro —todo esto tiene que juzgarse rectamente en momentos diferentes, si un juicio recto va a hacerse—. Pero puesto que —según el punto de vista de Aristóteles— es por lo general imposible juzgar consistentemente bien acerca de una virtud particular sin poseerla, parece desprenderse que alguien que juzga con justicia debe ser no sólo justo sino también sobrio, valiente, generoso, etc. Quizá sea por eso que en el pasaje clave de la *Política* que anteriormente he citado (1253a31-37) Aristóteles equipara la ausencia de la *dikaiosune* con la ausencia de la *arete* misma.

La justicia distributiva, entonces, consiste en la aplicación de un principio de merecimiento a una variedad de tipos de situaciones. Pero los conceptos de merecimiento tienen aplicación sólo en los contextos en que se satisfacen dos condiciones. Debe haber alguna empresa común en el logro de cuyas metas los que se consideran más merecedores han contribuido más que los que se consideran menos merecedores; y debe haber una opinión compartida tanto de cómo tales contribuciones han de medirse como de la manera en que las recompensas han de asignarse. Estas dos condiciones se satisfacen en la vida de la *polis*. Es una empresa que se dirige al logro del bien humano en cuanto tal, y a esta empresa común contribuyen las diferentes profesiones y cargos públicos, de modos y grados distintos. Así, ese logro tiene que medirse considerando no sólo la importancia del papel o del cargo desempeñado por un ciudadano particular sino también el modo en que lo ha desempeñado. La estructura de la *polis* también supone un acuerdo sobre cómo el logro ha de medirse, no sólo para la ordenación de los bienes alcanzados por aquellos que desempeñan diferentes cargos y papeles —un general, un poeta trágico, un labrador, un orador, un cantero, etc.— y la ordenación de los honores conferidos, sino también negativamente, para su baremo de castigos y privaciones.

Estos acuerdos socialmente incorporados y parcialmente constitutivos de una *polis* consiguen integrar y ordenar todos aquellos bienes específicos de las formas de actividad en las que los griegos post-homéricos habían venido a reconocer criterios objetivos e impersonales de excelencia: la guerra y el combate, el ejercicio atlético y gimnástico, la poesía de diversos tipos, la retórica, la arquitectura, la escultura, la labranza y una multitud de otras *technai*, y la organización y el sostenimiento de la misma *polis*. Así el bien del ciudadano se constituye, en una parte clave, por su excelencia *qua* jinete o *qua* soldado o *qua* poeta dramático, y el bien de un artesano es, en una parte importante, su excelencia *qua* fabricante de flautas o fabricante de bridas. Las actividades se ordenan jerárquicamente en función de la relación de «*estar al servicio de*»: la excelencia en fabricar flautas está al servicio de la excelencia en tocarlas, la excelencia en fabricar bridas está al servicio de la excelencia en la equitación, la excelencia en la equitación está, en parte, al servicio de la excelencia militar, la excelencia militar está al servicio de la excelencia política.

La excelencia política y, sobre todo, la excelencia del legislador consiste en la excelencia en ordenar los bienes, tanto en general como en situaciones particulares. De allí no se sigue, ni tampoco es la opinión aristotélica al respecto, que los únicos bienes a los que la *polis* se dirige sean de naturaleza política. La *polis*, al menos, el mejor tipo de *polis*, se dirige hacia el logro del bien sumo que haya de alcanzarse; lo que, en una vida individual, es aquello por lo cual todas las demás actividades se acometen —la *theoria* o una especie de entendimiento contemplativo—. Las actividades virtuosas que le capacitan a uno para servir bien a la *polis* se culminan y se

perfeccionan en un logro intelectual que es interno a la actividad del pensamiento (*Política* VII, 1325b14-23).

Por tanto, no hay incompatibilidad entre la búsqueda de la virtud cívica y la búsqueda de la virtud individual. La virtud con la que el hombre bueno desempeña sus papeles sociales le lleva finalmente a perfeccionar su propia alma en una actividad contemplativa. Y los bienes internos a la actividad contemplativa —alcanzados cuando la inteligencia humana aprehende aquello por lo cual todo lo demás en el universo existe y, por tanto, completa su propia actividad— son tales que a la luz de ellos, las excelencias logradas en el ejercicio del resto de las virtudes —las de la vida política, en la que la *dikaiosune* y la *phronesis* son de una importancia primordial— se reconocen como secundarias (*EN* 1178a9). La felicidad lograda en la vida política es puramente humana; la felicidad en la actividad contemplativa alcanza un nivel superior, «divino en comparación con la vida humana» (*EN* 1177b32).

Estamos ahora en una posición para comprender las pretensiones de Aristóteles acerca de la justicia dentro del debate griego que he caracterizado en los términos de una rivalidad entre los partidarios de los bienes de la excelencia y los de los bienes de la efectividad. Aristóteles dice que en nuestras actividades podemos dirigirnos hacia lo bello o noble (*to kalon*) o lo conveniente o lo placentero; y el hombre bueno ciertamente se dirige hacia lo bello, lo cual valora por su propia cuenta y también por lo que constituye la *eudaimonia*. Pero esto no significa que el hombre bueno en ocasiones no se dirija hacia lo conveniente, del mismo modo en que no significa que no conceda a lo placentero el lugar que le pertenece en su vida. La diferencia entre el hombre virtuoso y los demás está más bien en que lo conveniente para el hombre virtuoso —así como lo placentero— es muy distinto de lo conveniente bien para la persona viciosa, bien para la persona de deseo meramente indisciplinado. Lo que uno considera ventajoso depende de aquello a lo que se dirige; y las metas del hombre bueno son muy diferentes de las de los viciosos o de los indisciplinados (*akrates*). De modo que incluso plantear, desde la perspectiva de Aristóteles, si los bienes de conveniencia o de ventaja han de considerarse como dominantes invita a la siguiente pregunta por la conveniencia o la ventaja de qué tipo de persona.

Desde el punto de vista de un partidario de los bienes de la efectividad —un Calicles o los delegados atenienses en Melos— esta pregunta no tiene fuerza alguna. Porque su concepto de la efectividad o de la ventaja es uno que ha de poder definirse independientemente y con anterioridad a cualquier otro relato particular de las virtudes o excelencias —incluido el de Aristóteles— ya que justamente esa definición ha de poder proporcionar un criterio por el que las pretensiones de todos los relatos semejantes hayan de juzgarse. Por eso, en el núcleo de este concepto está una noción del individuo humano en sí mismo, con los deseos o los bienes que tenga para determinar la medida del valor; un individuo aún inocente con respecto a determinadas creencias acerca del bien humano o de las reglas morales, puesto que es este individuo el que tiene que decidir sobre las creencias referentes a estos asuntos que racionalmente pueda adoptar, dados sus deseos y sus metas. Desde el punto de vista de Aristóteles, esto equivale a tomar como criterio de la acción recta en la *polis*, no lo que un hombre bueno haría, sino lo que cualquiera —preguntado por su propio interés— haría, bien sea virtuoso o vicioso de carácter. Este es precisamente el error tanto de las oligarquías como de las democracias que permiten la participación en la deliberación y en la toma de decisiones a semejantes personas. Desde el punto de vista de los partidarios de los bienes de la efectividad, la *polis* es siempre, ante todo, un foro de intereses rivales —se reconozca este hecho o no—; y cabe esperar de

HHL

cada tipo de *polis* que exprese los intereses particulares del tipo de personas que en ella domina, como hace Trasímaco en el primer libro de la *República*. Así el desacuerdo entre los dos bandos no versa solamente sobre la ordenación comparativa de los bienes de la efectividad y de los bienes de la excelencia, sino más fundamentalmente aún, sobre la pregunta de cómo y dentro de qué parámetros conceptuales han de entenderse tanto la excelencia como la efectividad.

Desde el punto de vista de Aristóteles, la postura de los partidarios de los bienes de la efectividad es una que excluye la racionalidad en la acción. Porque se da el caso —y aquí tengo que referirme al relato aristotélico del razonamiento práctico— que según Aristóteles ser virtuoso es un requisito para semejante racionalidad. Pero incluso el decir esto sin mayores explicaciones pone en claro que para Aristóteles, el contenido de la noción de una decisión racional tiene que ser muy diferente de lo que es para los partidarios de los bienes de la efectividad. Para ellos, la acción racional sólo puede ser una acción basada sobre un cálculo racional del coste mínimo de medios para la satisfacción de sus deseos, alcanzando así los bienes que sus deseos dominantes les hayan propuesto, sean cuales sean esos deseos. Pero desde la postura aristotélica, ningún cálculo semejante puede ser racional. ¿Por qué?

Desde la perspectiva de Aristóteles, las virtudes son disposiciones para actuar de maneras específicas por razones específicas. La educación en las virtudes implica el dominio, la disciplina y la transformación de los deseos y de los sentimientos. Esta educación le permite a uno ejercer las virtudes no sólo para que valore cada una de las virtudes por sí misma, sino también para que comprenda el ejercicio de las virtudes como algo que le lleva a ser *eudaimon*, a disfrutar de ese tipo de vida que constituye la vida buena, lo mejor para los seres humanos. Y el conocimiento que le permite a uno comprender por qué este tipo de vida es, de hecho, el mejor sólo puede obtenerse como el resultado de haber llegado a ser una persona virtuosa. Pero sin este conocimiento el juicio racional y la acción racional son imposibles. Ser inculto en las virtudes consiste precisamente en ser todavía incapaz de juzgar rectamente qué es bueno o qué es lo mejor para uno mismo.

Hay una analogía importante entre cómo la capacidad para el juicio recto con respecto a la buena vida para los seres humanos en cuanto tales se desarrolla en el contexto proporcionado por la *polis* y cómo las capacidades para otras especies particulares de juicios rectos se desarrollan en el contexto de todas esas formas más particulares de actividad en las que los criterios de excelencia se reconocen. Así como se requiere el aprendizaje en la escultura o en la arquitectura para reconocer en qué consiste la ejecución perfecta de estas artes, así como se requiere el entrenamiento en las habilidades atléticas para reconocer adecuadamente qué es la excelencia en la ejecución atlética, se requiere para la capacidad de identificar y ordenar los bienes de la buena vida —cuya consecución implica la ordenación de todos los demás conjuntos de bienes— un tipo de entrenamiento cuya necesidad emerge sólo en el curso del mismo entrenamiento. Este tipo de aprendizaje, como los otros, es lo que los incultos, dejados a sí mismos, ni desean ni pueden desear: «los que están involucrados en el aprendizaje no están jugando; el aprendizaje viene acompañado por el dolor» (*Política* VIII, 1239a29).

Se sigue que para los que todavía no han sido educados en las virtudes, la vida de las virtudes parecería necesariamente carecer de justificación racional; la justificación racional de la vida de virtud en la comunidad de la *polis* sólo es disponible para los que ya participan más o menos plenamente en esa vida. La *Etica Nicomáquea* y la *Política* deben leerse, por tanto, como dirigidas a un tipo particular de audiencia,

aquella compuesta por los ciudadanos maduros de la *polis*. Sólo ellos habrán tenido el tipo de experiencia que les permite comprender los criterios y los valores implícitos en la vida de cualquier *polis* aceptablemente bien-ordenada —criterios y valores cuya explicitación proporciona los principios de orden para la constitución y las instituciones del mejor tipo de *polis*, tal como las presenta Aristóteles—. Los inmaduros se excluyen de esta audiencia, porque todavía no están suficientemente experimentados o disciplinados con respecto a sus pasiones (*EN* 1095a2-8), mientras que los que están fuera de la *polis* habrán recibido un tipo equivocado de educación. Y por supuesto, hay ejemplos de *poleis* en las que errores fundamentales bien acerca del *telos* de la vida humana, bien acerca de las virtudes en cuanto medios para ese *telos* causan la mala educación más o menos sistemática de los ciudadanos. Entonces, ¿qué nos sucede a *nosotros* en cuanto lectores modernos de Aristóteles? Está claro que, por lo menos, se nos pide como primera instancia identificarnos imaginativamente con el punto de vista del ciudadano de una *polis* bien-ordenada. Uno que aspira a ser un crítico moderno de Aristóteles, que necesariamente ha tenido una educación política y cultural muy diferente de aquella presupuesta por Aristóteles en sus lectores, será incapaz de comprender, y mucho menos de criticar las tesis de Aristóteles; a no ser que se desvincule, al menos por el momento, de la perspectiva de la modernidad. Porque incluso el vocabulario de Aristóteles no puede traducirse correctamente en un lenguaje que presupone las creencias características de la modernidad. Consideremos, por ejemplo, la diferencia entre la respuesta de Aristóteles a la pregunta por aquello en que consiste el vicio de la injusticia y las respuestas característicamente modernas.

Ya hemos señalado que la justicia, como las otras virtudes, se valora tanto por sí misma como por mor del *telos* —el mejor tipo de vida que los seres humanos han de llevar—; porque la justicia, como las otras virtudes, nos permite evitar los estados viciosos de carácter incompatibles con llevar ese tipo de vida. A cada virtud le corresponden dos estados viciosos de carácter. Actuar virtuosamente es actuar de acuerdo con el medio, un estado entre los dos extremos viciosos. Los dos extremos en el caso de la *dikaiosune* son el de actuar de modo que se engrandezca uno mismo, independientemente de si sus obras le hacen merecedor o no de ello, y el de actuar de modo que sufra la injusticia voluntariamente, es decir, padecer un daño inmerecido o recibir algo menos que el bien merecido por uno. Dice Aristóteles que el primero es un vicio más importante que el segundo, y a veces escribe como si equiparara la injusticia simplemente a ese vicio. Su nombre es *pleonexia* (1129b9); y Hobbes puede haber sido el primer escritor inglés que haya explicado la «*pleonexia*» como «un deseo de más de lo que a uno le pertenece» (*Leviatán* 15). Pero incluso cuando uno comete injusticia debido a este rasgo de carácter, bastante a menudo la injusticia implicará intentar tomar más de lo que a uno le pertenece, de lo que se le debe; este mismo rasgo de carácter, la *pleonexia*, no es más ni menos que una simple avaricia, el actuar sólo para tener más.

En su discusión del lugar del dinero en la vida humana en el Libro I de la *Política* Aristóteles identifica los errores cometidos por los que ejemplifican una versión de este rasgo de carácter, los que buscan adquirir cada vez más dinero sin límite alguno: «La causa de esta condición es el amor por la vida, pero no por el bien de la vida» (1257b41). Semejante búsqueda de riqueza sin límite puede ser por sí misma o por los plàceres corporales ilimitados que, tal como lo creen algunos, pueden procurarse con una riqueza ilimitada. En cualquier caso, el rasgo de carácter mostrado y desarro-

HHL

llado por tal actividad no se dirigirá de acuerdo con ese medio que guía hacia el *telos* de la vida buena para los seres humanos.

Así como la traducción de Hobbes de la «*pleonexia*» es más confusa que equivocada, y por esa misma razón, más peligrosa, algo similar sucede con la traducción reciente de T.H. Irwin (que igualmente cita a Hobbes: *The Nicomachean Ethics*, Indianapolis, 1985, pp. 331 y 413), que también utiliza la palabra inglesa «*greed*» (avaricia o codicia). Pero «*greed*» es, como el mismo Irwin señala, el nombre de un tipo de deseo, mientras que «*pleonexia*» designa una disposición para ejercer un tipo de actividad; y en inglés se considera «*greed*» como el nombre de un motivo para las actividades adquisitivas, no como el nombre de la tendencia para ejercer tales actividades por sí mismas simplemente. Lo que semejantes traducciones de «*pleonexia*» nos esconden es la magnitud de la diferencia entre el punto de vista de Aristóteles acerca de las virtudes y los vicios, y más especialmente, su punto de vista acerca de la justicia, y el punto de vista dominante en las sociedades peculiarmente modernas. Porque los seguidores de ese punto de vista reconocen que la «adquisitividad» es un rasgo de carácter indispensable para el crecimiento económico continuo e ilimitado, y una de sus creencias principales es que el crecimiento económico continuo e ilimitado es un bien fundamental. Se piensa que el que haya de preferirse un nivel de vida sistemáticamente inferior a un nivel de vida sistemáticamente superior es incompatible, bien con la economía, bien con la política de sociedades peculiarmente modernas. Por eso, los precios y los sueldos han venido a comprenderse como si no estuvieran relacionados —y, ciertamente, en una economía moderna no pueden relacionarse— con lo merecido en términos de trabajo; y la noción de un justiprecio o de un sueldo justo en términos modernos carece de sentido. Mas una comunidad guiada por normas aristotélicas no sólo tendría que considerar la «adquisitividad» como un vicio, sino que también tendría que poner límites estrictos al crecimiento en la medida en que esto sea necesario para preservar o fomentar una distribución de los bienes según el merecimiento.

La justicia, entonces, impone constreñimientos negativos, pero son constreñimientos para el vicioso y para el *eukrates* (la persona disciplinada) y no para el hombre virtuoso. La persona injusta no será capaz de alcanzar sus metas sin violentar los cánones de la distribución de los bienes según el merecimiento; y lo que a esas personas les causa placer, hasta cierto punto significativo, les será privado por semejante distribución de bienes. El *eukrates* es la persona que ha aprendido a controlar sus deseos; de modo que el ejercicio de actos virtuosos no está imposibilitado por esos deseos, aunque los mismos deseos todavía no han sido transformados por las virtudes. Así, hasta cierto punto al menos, el *eukrates* actúa virtuosamente a pesar de sus deseos y no debido a ellos. Y tales personas experimentan el ejercicio de las virtudes en general y de la justicia en particular como una cuestión de constreñimientos psicológicos negativos. Pero no será así con los virtuosos, que se distinguen de los *eukrates* en que ya no derivan placer de aquello que es contrario a la virtud, y ciertamente se complacen en el ejercicio de las virtudes mismas. Las acciones justas se cuentan entre aquellas que los virtuosos quieren realizar por sí mismas, así como por la parte que éstas juegan en la constitución y en la efectuación de la vida buena para los seres humanos.

Decir que las acciones justas han de perseguirse por sí mismas no equivale a decir que nada puede sobrepesar los requerimientos de la justicia, sino que toda la noción de calcular el peso de los requerimientos de la justicia en comparación con cualquier otra cosa desde el punto de vista del hombre virtuoso es una equivocación.

Porque el deseo de que una acción sea justa no es solamente una de las preferencias de la persona virtuosa que compite, en cuanto requerimiento, con otras preferencias. Antes bien, el ser justo se toma como condición para alcanzar absolutamente cualquier bien, y ser justo requiere preocuparse y valorar el ser justo, incluso cuando esto no condujera a ningún bien ulterior. En parte, es en esta despreocupación aristocrática por las consecuencias donde la nobleza —la finura en el ejercicio de tales virtudes— reside. Fue este rasgo, esta elegancia de estilo que la virtud posee, lo que los espartanos demostraron en Termópilas cuando se peinaron sus cabellos antes de luchar a muerte (Heródoto VII, 207; el ejemplo es mío, no de Aristóteles); y esta misma finura pertenece prácticamente, en una medida apropiada, a cualquier acción justa realizada precisamente por ser justa.

La persona que transgrede la medida de la justicia, no por la *pleonexia*, sino por la acción de tomar menos de algún bien particular que le es debido, de hecho, puede haber obrado injustamente —aunque Aristóteles observa que puede haberse comportado de esta manera porque así habrá obtenido más de algún otro bien (1136b21-22)— pero no se habrá infligido voluntariamente una injusticia. Porque nadie podría hacer eso, puesto que nadie podría advertidamente infligirse un daño, y obrar injustamente es hacer daño. Ciertamente, esto tendría que ser así si la justicia se valorara por sí misma.

Hay una distinción crucial, por supuesto, entre una acción justa realizada porque es justa —el tipo de acción realizada por una persona realmente justa— y una acción justa realizada por cualquier otro motivo. Hay algunos tipos de acción cuya realización siempre entraña una injusticia, acciones injustas por naturaleza. Pero incluso el motivo de abstenerse de estos tipos de acciones no será siempre la justicia en cuanto rasgo del carácter; el miedo al castigo o a la reprobación puede motivar de esa manera, y semejante miedo por sí mismo puede ser, o una expresión de un respeto virtuoso hacia las leyes y hacia la buena opinión de los virtuosos, o una expresión de algún rasgo vicioso del carácter, como es la cobardía. Ciertamente, es porque las acciones justas pueden ser realizadas por aquellas personas que no lo son, o que todavía no lo son, que la educación en la virtud de la justicia tiene la estructura que tiene.

Nos hacemos justos, en primer lugar, realizando actos justos (*EN* 1103a31-1103b2); actos que, *ex hypothesi*, todavía no son expresiones del rasgo de carácter llamado justicia y que todavía no podemos por nuestra cuenta justificar racionalmente. Entonces, ¿cómo podemos saber qué actos realizar y qué puede ser nuestro motivo al realizarlos? Simplemente, tenemos que aprender de los demás que ya poseen la educación moral de la que nosotros todavía carecemos cuáles son los actos justos a realizar; y, presumiblemente, es para complacerles que actuaremos de acuerdo con sus preceptos. Lo que aprendemos de esos preceptos es que ciertas reglas de la distribución siempre han de observarse, y que, junto con esto, ciertos tipos de acción que siempre violentarían esas reglas nunca deben realizarse.

Después de haber aprendido cómo aplicar los predicados «justo» e «injusto» en tales casos, pasaremos a aprender cómo su uso ha de extenderse para caracterizar casos en los que tipos de acción —de otra forma y por lo general, aunque no universalmente— prescritos o prohibidos como justos o injustos requieren un juicio que tome en cuenta las circunstancias —las cuales proporcionan la base para un juicio que, a su vez, en la ausencia de ese tipo de circunstancia, sería falso—. Y al aprender cuándo esas circunstancias son o no relevantes, aprenderemos cómo mover de un juicio en un caso más sencillo a un juicio en un caso más complejo. Esta

complejidad del juicio que la justicia requiere es el tipo de complejidad que hace de la investigación acerca de la naturaleza de la justicia una ciencia menos exacta que la que pueden ser, por ejemplo, las matemáticas. Aristóteles ordena según un rango las investigaciones y los cuerpos de doctrina, tanto teóricos como prácticos, en términos del grado de exactitud (*akribeia*) apropiada para cada uno (1094b11-16). La política en general —la ciencia de la cual la investigación de la naturaleza de la justicia forma parte, cuyo estudio termina y se expresa en una buena práctica, en una buena actividad— se clasifica con las ciencias menos exactas en lugar de con las ciencias más exactas. Entonces, ¿qué quiere decir Aristóteles con la «exactitud»?

Una ciencia es exacta en la medida en que «se concierne con las cosas que son anteriores por definición y más sencillas» (*Metafísica* M 1078a9-10); y en algún otro lugar Aristóteles pone en claro que en la medida en que es una concepción derivada de los conceptos y las premisas básicas de otra ciencia (las cosas anteriores por definición), tiene que considerarse a la luz de premisas independientes adicionales y que es menos simple y, por tanto, menos exacta (*véase*: *EN* 1148a10-11, *Metafísica* Z 1030a28-4, y la excelente dilucidación de este ámbito del pensamiento de Aristóteles en el capítulo 4 de J.D.G. Evans *Aristotle's Concept of Dialectic*, Cambridge, 1977, páginas 85-89). Al moverse uno de los casos más sencillos a los casos más complejos, por tanto, al aplicar los términos «justo» e «injusto», necesita acostumbrarse cada vez más a reconocer el modo de traer a colación las premisas independientes adicionales que sean relevantes. El conocimiento de estas premisas se adquiere sólo mediante la experiencia. Por eso, los jóvenes, que todavía no tienen la gama de experiencia relevante, aún no son capaces de embarcarse en la investigación ética; sino que en su lugar, deben primero cultivar los buenos hábitos que les permitirán no sólo adquirir esa gama de experiencia, sino también disciplinar sus pasiones, deshaciéndose, de ese modo, del otro factor que les descalificaba para la investigación ética. (*EN* 1094b28-1095a8).

Podemos entender mejor lo que aquí está en juego si caracterizamos este proceso de educación moral utilizando una noción que Aristóteles mismo no utilizaba al respecto, la de «regla». Lo que el novato aprende de sus maestros es cómo aplicar una regla relativamente sencilla; ciertos tipos de acción se caracterizan como justos, algunos como injustos, y el novato adquiere la disposición de hacer lo que la regla prescribe sabiendo identificar la gama relevante de actos y realizándolos habitualmente. Después, el novato es capaz de aprender el *logos* de la justicia: cómo proporcionar una justificación racional para la realización de actos justos y encontrar una aplicación de esa justificación en una gama de casos no cubiertos por la formulación original de la regla de justicia. Aquí el relato aristotélico requiere para el aprendizaje eficaz precisamente lo mismo que el Sócrates platónico repetidamente mostraba a través del uso del *elenchos*, lo que sus interlocutores hasta entonces no habían logrado aprender. Consideremos un ejemplo platónico.

La formulación elemental de la regla de justicia exige que si estuviera en posesión de algo que en justicia le pertenece a otro, debería devolverlo a ese otro. Pero ¿qué hacer si ese otro se ha enajenado psíquicamente y la propiedad en cuestión es un cuchillo? ¿Cómo debería formularse la regla de justicia para que se aplique a este caso? Lo que ha de suplirse es un *logos* que proporcione la misma justificación fundamental tanto para la aplicación de la formulación original de la regla a los casos centrales a los que claramente se aplicaba como para la resolución de este nuevo tipo de caso. No hay objeción alguna a la comprensión del resultado de este proceso de aprendizaje en términos de la adquisición de una habilidad cada vez más sofisticada

de proporcionar una justificación racional para la aplicación de una regla o conjunto de reglas cada vez más complejo. Pero es también importantísimo comprender que ni el tránsito de una habilidad menos sofisticada a otra más sofisticada para juzgar cómo las reglas de justicia se aplican y para justificar esos juicios ni el movimiento correspondiente de la utilización de versiones más sencillas de la regla de justicia al uso de versiones más complejas son, en sí mismos, formas de actividad reglamentadas. Entonces, ¿cómo se regulan éstas?

El movimiento del aprendizaje consiste en el desarrollo de al menos dos conjuntos relacionados de disposiciones, dos virtudes, la de la justicia misma y la de la *phronesis* o la inteligencia práctica. La *phronesis* es el ejercicio de la capacidad de aplicar verdades acerca del bien para tal o cual tipo de persona o para personas en general y en ciertos tipos de situaciones a uno mismo en ocasiones particulares. El *phronimos* es capaz de juzgar no sólo qué verdades son relevantes para él en su situación particular sino que también a partir de ese juicio y de su percepción de los aspectos relevantes de sí mismo y de su situación cómo actuar rectamente. La virtud de la justicia, como cualquier otra virtud moral, no puede ejercerse sin que se ejerza también la *phronesis*. Porque las verdades acerca de lo justo forman un subconjunto de las verdades acerca de lo bueno; y la capacidad de incorporarlas en la acción es la capacidad *fronética* de incorporar estas verdades en la acción del modo requerido por los casos particulares.

Está claro que Aristóteles no consideraba que la actividad *fronética* en sí misma fuera reglamentada —aunque implicara, al menos en el caso de la justicia, la aplicación y la extensión de reglas—. Porque al ejercer la *phronesis* comprendemos por qué esta situación particular hace del ejercicio de alguna virtud moral particular o de la aplicación de alguna regla particular de justicia al actuar de algún modo particular lo correcto por hacer. Y no hay reglas para generar este tipo de conocimiento práctico eficaz de particulares. Aristóteles traza una analogía con la geometría: «ella (la *phronesis*) está en el extremo opuesto del *nous*. Porque el *nous* se refiere a las definiciones para las que no hay explicaciones ulteriores, mientras que la *phronesis* se refiere no a lo último con respecto al conocimiento, sino con respecto a la percepción; y no a la percepción de cada uno de los sentidos, sino de aquello por lo cual percibimos que el elemento último en algún problema matemático es un triángulo, porque allí también habrá un término» (*Etica Nicomáquea* 1142a25-29). La analogía es con el geómetra que al descubrir cómo construir un determinado tipo de figura en plano tiene que identificar los elementos básicos a partir de los cuales tiene que comenzar, y que no tiene regla alguna que le diga cuáles sean estos (Estoy endeudado con la paráfrasis esclarecedora de David Wiggins de este pasaje en «Deliberation and Practical Reason» *Proceedings of the Aristotelian Society* 1975-6, reimpreso en J. Raz (ed.) *Practical Reasoning*, Oxford, 1978, p. 148). Aristóteles trata de un problema de aritmética paralelo en los *Analíticos Posteriores* (II, 96a33-b1) cuando analiza el concepto de una tríada en sus elementos, los conceptos de número, impar y primo según dos sentidos. Así también en el razonamiento práctico; la identificación de los elementos particulares relevantes en una situación no puede reglamentarse. Que *debe* haber en el juicio y en la acción valorativa semejante forma de actividad no reglamentada también está claro por una razón que Aristóteles nunca trata explícitamente, quizá porque no consideró estas cuestiones en términos del concepto de «regla». Supongamos que la *phronesis* en sí misma fuera reglamentada, que al ejercerla no sólo aplicamos reglas a casos particulares en ocasiones, sino que también tenemos y hemos de seguir unas reglas para aplicar esas otras reglas. Entonces estas

HHL

reglas de segundo orden en sí mismas se aplicarán por medio del ejercicio de alguna capacidad no reglamentada, o que algún conjunto de reglas de tercer orden estará implicado en el conocimiento de cómo aplicar las reglas de segundo orden, etcétera. Nos enfrentamos así con estas alternativas: *o bien* hemos de suponer una jerarquía infinita de reglas *o bien* hay un tipo de actividad que pueda implicar la aplicación de reglas a instancias particulares sin que sea en sí misma reglamentada. Y puesto que hay razones de peso para rechazar lo primero, tenemos buenas razones para aceptar la segunda conclusión. Pero si esta conclusión se utilizara para apoyar una opinión aristotélica, entonces, sería importante poder decir qué hay en este tipo de actividad no reglamentada que le hace susceptible de una justificación racional.

Al intentar hacer juicios *fronéticos* acerca de casos particulares puedo equivocarme. Mis juicios pueden ser falsos o verdaderos. Un juicio falso es uno que no identifica correctamente el bien o los bienes que están en juego en esta situación particular, bien porque he malinterpretado la situación, bien porque mi comprensión del bien o de los bienes relevantes —de la justicia, por ejemplo— es inadecuada. Entonces moverse con una habilidad menor o mayor de hacer juicios verdaderos requiere una concepción cada vez más adecuada del bien y de lo mejor para los seres humanos, y de la gama de bienes —como la justicia— que son partes constitutivas de lo bueno y de lo mejor. Según el punto de vista de Aristóteles, ¿qué es lo que hace que una concepción sea más adecuada que otra?

Incluso elaborar siquiera el esquema de una respuesta definitiva a esta pregunta es imposible sin ir más allá de lo permisible en esta fase de la discusión, no sólo de la perspectiva aristotélica del razonamiento práctico, sino también de su postura referente a la relación del razonamiento práctico al teórico. Pero esto sí que se puede decir: que el *telos* de la investigación teórica en la ética es la elaboración de una concepción plenamente adecuada y racionalmente defendible de lo bueno y de lo mejor. Cuanto más se acerque a semejante concepción, tanto mayor será la gama de fenómenos políticos y morales —acciones, juicios, disposiciones, formas de organización política— que se muestren susceptibles de una explicación dentro del esquema conceptual y teórico cuyo principio último y básico es la concepción de lo bueno y de lo mejor. Y los métodos de argumentación que Aristóteles utiliza, tanto al elaborar como al justificar tales explicaciones, son en parte los demostrativos y en parte, esos otros tipos de argumentación dialéctica vistos en los *Tópicos*, incluida la *epagoge*.

Por eso, al extender la gama de los juicios concernientes con la justicia, por ejemplo, moviéndose de lo más sencillo a lo más complejo, el *phronimos* ni utiliza ni puede utilizar ninguna regla o criterio; no obstante, hay una perspectiva desde la cual la adecuación de sus juicios puede evaluarse. En retrospectiva, los juicios y las acciones del *phronimos* —eso es, si el *phronimos* ciertamente juzga y actúa como debe— resultarán ser tales como los que exige una concepción adecuada de lo bueno y de lo mejor. Entonces, ¿cómo se adquiere una concepción adecuada de lo bueno y de lo mejor?

Al intentar responder a esta pregunta nos enfrentamos con algo que ha parecido ser paradójico. Para llegar a ser adecuadamente *fronético* en el juicio y en la acción, es necesario dejarse guiar por una concepción adecuada de lo bueno y de lo mejor. Pero para alcanzar una concepción adecuada de lo bueno y de lo mejor, parece necesario primero ser capaz de ejecutar la *epagoge* exigida sobre aquellas experiencias en las que hemos hecho los juicios *fronéticos* acertados. No podemos juzgar ni actuar correctamente a no ser que apuntemos a lo que de hecho es bueno; no

podemos apuntar al bien excepto sobre la base de la experiencia del juicio y de la acción correcta. Pero las apariencias de paradoja y de circularidad son engañosas. Al desarrollar tanto nuestra concepción de lo bueno y el hábito de juzgar y de actuar rectamente —ninguno puede desarrollarse adecuadamente sin el otro— gradualmente aprendemos a corregir cada uno a la luz del otro, moviéndonos dialécticamente entre los dos.

Merece la pena detenemos especialmente en dos rasgos de este movimiento dialéctico. En la práctica, es uno de los criterios de Aristóteles para la corrección adecuada de una perspectiva falsa que seamos capaces de explicar por qué podamos esperar que semejante opinión vaya a generarse dado que nuestra perspectiva global es correcta. Así la descalificación de Aristóteles de la vida dedicada a ganar dinero como la vida buena para los seres humanos en el Libro I de la *Etica Nicomáquea* se refuerza por su relato de cómo la vida dedicada a ganar dinero engendra creencias falsas sobre el *telos* de la vida humana en el Libro I de la *Política*.

Lo más importante es que el uso que hacemos de la *epagoge*, al movernos de ejemplos particulares de lo que tomamos como juicios y acciones correctas acerca de aquello en que consiste lo bueno y lo mejor, se suple con aquel otro recurso dialéctico —el confrontarse de opiniones alternativas y rivales, especialmente de aquellas más probables y mejor argumentadas, las unas contra las otras— de modo que lleguemos a una conclusión respecto de cuál de éstas es la que mejor sobrevive las objeciones más fuertes que las demás puedan presentarle. Este es el tipo de investigación de opiniones rivales y competidoras sobre qué sea la vida de *eudaimonia* que Aristóteles lleva a cabo en el Libro I de la *Etica Nicomáquea*, esclareciendo así su tesis (*Tópicos* I, 101a36-101b2) de que es en el estudio de los primeros principios de cada ciencia donde la dialéctica encuentra uno de sus usos principales.

Entonces el *phronimos* siempre puede mirar hacia la vindicación de sus juicios presentes por su acuerdo con esa concepción de lo bueno y de lo mejor que la investigación dialéctica establece. Pero en el momento en que tiene que juzgar y actuar, puede que no esté todavía en una posición para invocar tal concepción, y puede que no tenga criterio alguno externo a su propio juicio al cual apelar. No obstante, descubrirá —como antes hemos observado— que en la medida en que desarrolla la virtud de la *phronesis*, sus juicios se informarán cada vez más por una aprehensión de consideraciones cambiantes y circunstanciales que anteriormente no informaban su juicio original gobernado por reglas más sencillas. ¿A qué equivaldría esto en los juicios acerca de la justicia? La justicia es una cuestión de lo que es justo, es decir, de *to ison*, lo igual. Aquello en que consiste la igualdad de la justicia es que los casos similares se traten por igual, y que los casos con diferencias proporcionales de merecimiento sean tratados según esa proporción. De modo que una distribución es justa si y sólo si preserva, entre dos casos en los que los recipientes sean desiguales en su mérito una distribución proporcionalmente desigual (*EN* 1131a10-1131b24). La aplicación de este tipo de proporcionalidad reglamentada en la justicia distributiva presupone, obviamente, una ordenación según rango de las acciones como meritorias o reprobables y una ordenación según rango de los bienes a distribuir; mientras que en la justicia correctiva se presupone una ordenación según rango de los daños y privaciones que pueden imponerse como castigos más o menos serios.

Un juez que administra las leyes que expresan e imponen esta concepción de la justicia, por supuesto, en la medida en que sus decisiones y juicios están gobernados por esas leyes, está reglamentado en su actividad; pero recuérdese que esas reglas, las leyes, deberían haber sido el trabajo de algún legislador o de algunos legisladores

quienes al formular esas mismas leyes no habían tenido semejantes reglas que les guiaran. Y un juez se enfrentará, de cuando en cuando, con casos en los que las leyes existentes no proporcionan ninguna respuesta clara o quizá ninguna respuesta en absoluto. En esas situaciones, el juez tampoco tiene reglas y debería ejercer la *phronesis*, del mismo modo en que el legislador había hecho originariamente. El área en la que el juez se mueve al actuar de esa forma es la que Aristóteles llama *epieikeia*, la de un juicio razonable, aunque no reglamentado. En el contexto específicamente legal de la discusión de Aristóteles en el que la «*epieikeia*» se relaciona con la «*dikaiosune*» —Aristóteles dice que la *epieikeia* no es lo mismo que la justicia, aunque tampoco es genéricamente diferente (*EN* 1137a33-34)— la «*epieikeia*» normalmente se traduce por la «equidad» (*véase* también los *Tópicos* VI, 1141a16, para el mismo tipo de uso de «*epieikeia*»). Y puesto que la «equidad» se utiliza en el derecho inglés para designar algo muy similar al tipo de ejercicio del juicio legal al que Aristóteles se refiere, es comprensible que los eruditos ingleses lo hayan traducido de esa forma. No obstante, que la «*epieikeia*» no signifique «equidad» es bastante claro, no sólo por su gama de usos en otros autores sino también por el uso que Aristóteles hace de ella y de sus afines en otros contextos (p. ej.: *Política* 1308b27 y 1452b34 o *Etica Nicomáquea* 1107b11), en los que la traducción generalmente más apta es «lo razonable». ¿Por qué importa tanto esto?

Aristóteles comenta que a veces utilizamos «*epieikes*» como si fuera un sinónimo de «lo bueno» (*EN* 1137a351137b1) e insiste que la «*epieikeia*» se utiliza apropiadamente como el nombre de un tipo de justicia que corrige esa justicia que consistiría en la aplicación de reglas ya establecidas (1137b11-24). Pero en el Libro VI Aristóteles también pone en claro que entiende que el ámbito entero de vida al que la *phronesis* se refiere puede caracterizarse como aquel en el que se requiere la *epieikeia* (1143a19-24 y 28-32). Entonces, lo que un juez hace en un caso en el que no puede seguir y aplicar simplemente una regla proporcionada por un legislador, sino que tiene que ir más allá de esa regla de alguna manera, ejemplifica lo que en general cualquier *phronimos* debería hacer de vez en cuando; no sólo para ser justo sino también para poder ejemplificar cualquiera de las virtudes adecuadamente. Lo dicho acerca de la *epieikeia* en contextos puramente legales se mantiene en la vida práctica y en el razonamiento en general. Por eso, la discusión aristotélica del razonamiento implicado en ser justo ejemplifica su visión de la acción racional en general. Y esto es verdad de algún otro rasgo de su discusión acerca de la justicia.

Puesto que la posesión de cualquier virtud requiere una habilidad para distinguir entre lo bueno *haplos* y lo bueno sólo en relación con alguna situación particular o de algún conjunto particular de personas, entonces —como ya he observado antes— el ser justo requiere una habilidad para distinguir entre lo justo *haplos* y lo justo en relación con las provisiones de una constitución particular. Cualquier aprehensión adecuada de esta distinción requerirá una comprensión más general de la distinción entre los elementos naturales y los elementos convencionales en la justicia. Ciertamente, hay una justicia natural (*EN* 1134b18-1135a5) —aquella que es invariable de ciudad en ciudad—; y el criterio de la justicia natural es la justicia del mejor tipo de *polis*. Pero en cada ciudad, incluida la mejor, algunos elementos de justicia deben ser tales como son asignados por un convenio local; por ejemplo, el rescate preciso que ha de darse para un prisionero o el modo en que el desempeño eficaz de un cargo público ha de honrarse. Obsérvese que decir que ciertos castigos o premios se asignan al merecimiento por convenio no implica que sólo sea cuestión de convenio y no de justicia natural que los ciudadanos de una ciudad particular deben obedecer

HHL

sus propios convenios. Aristóteles dice demasiado poco acerca de la distinción entre la justicia natural y la convencional para que nosotros nos descuidemos al sacar inferencias de lo que sí afirma. Pero sería consistente con lo que afirma mantener que la justicia natural en general requiere de los ciudadanos de una *polis* constitucional que guarden sus propios convenios. Y Aristóteles ciertamente creía que los ciudadanos estaban ligados por su respeto hacia la justicia a hacer valer los términos acordados en los tratados comerciales o en los tratados de alianzas militares entre su *polis* y alguna otra.

Aristóteles también dice que aunque hay una justicia natural, todo en la justicia es susceptible de variación (1134b29-30), bien sea natural o convencional: es decir, de hecho, los seres humanos difieren en su formulación de las reglas de la justicia, de modo que no hay ninguna formulación de una regla cualquiera que se mantenga universalmente —excepto entre los dioses—. Pero aquí, presumiblemente, no está desafiando a su propia opinión de que haya una justicia natural; sobre todo porque antes, en el Libro II, había afirmado rotundamente que ciertos tipos de acción y de pasión son reprobados como malos en sí mismos (el adjetivo que se utiliza es *phaulos*). Las pasiones que se condenan incondicionalmente son *Schadenfreude*, la falta de vergüenza y la envidia; los tipos de acción similarmente condenados son el adulterio, el robo y el asesinato (1107a8-14). Estos son los tipos de acciones que habrán sido prohibidos en el código de leyes de cualquier legislador virtuoso; los juicios basados sobre ellos, bien sean de jueces o de ciudadanos corrientes, serán aplicaciones de esas reglas que generalmente, al menos, pueden hacerse sin la *epieikeia*. Pero es lo que un ciudadano más joven aprende de esas reglas sobre aquello en que consiste la justicia y las otras virtudes, sobre los tipos de acción que se prohíben o se fomentan en cuanto tales, lo que proporciona el material tanto para ese ejercicio del juicio que una vez perfeccionada pasa a ser *phronesis*, como para ese proceso de *epagoge* que termina en la formulación de conceptos adecuados acerca de las virtudes particulares y de la virtud y del bien en general; de modo que la comprensión teórica pueda llegar a proporcionar un *arche* desde el cual la razón práctica pueda derivar sus premisas más fundamentales. Pero antes de considerar el relato aristotélico sobre el razonamiento que utiliza tales premisas, necesitamos observar algún otro rasgo del relato aristotélico de la justicia.

La justicia en su sentido más pleno y propio gobierna solamente las relaciones de ciudadanos libres e iguales dentro de una *polis*. No es sólo que la *polis* y sus instituciones sean necesarias para que puedan existir unas personas justas y un orden justo; también significa que el ámbito de la justicia en el sentido más pleno y propio es el de la *polis* individual. Otras relaciones y transacciones ciertamente pueden llamarse «justas» o «injustas» por analogía: las relaciones entre marido y mujer en un hogar, del padre a los hijos, del amo a los esclavos. Y aquí de nuevo lo que Aristóteles dice está deformado por sus creencias acerca de la mujeres y acerca de la naturaleza de los esclavos. Pero incluso Aristóteles reconoce que la justicia se violentaría en una casa si un marido simplemente impone su voluntad en áreas en las que su mujer debería tener su parte; entonces, gobernaría de un modo contrario a lo que le corresponde (*EN* VIII, 1160b36).

La comprensión aristotélica de la casa ideal refleja su comprensión del mejor tipo de *polis*, no sólo con respecto al tipo de justicia que implica —aquel en el que el mérito es el principio— sino también con respecto al tipo de amistad que implica. Y es importante reconocer que según el punto de vista de Aristóteles, las normas de justicia gobiernan las relaciones de aquellos que, de algún modo u otro, también y

más fundamentalmente, están relacionados por lazos de amistad. Porque la justicia por sí misma es insuficiente como ligazón (*EN* 1155a27). Tanto la justicia propiamente llamada y la amistad del grado más alto se fundan en una lealtad compartida y en una incorporación de las virtudes en general y del bien por el cual las virtudes se persiguen. Al ejercer las virtudes y al perseguir lo bueno y lo mejor, necesitamos a nuestros amigos para que nos ayuden cuando ya somos mayores, del mismo modo que necesitábamos maestros cuando aún éramos inmaduros. El tipo de dependencia mutua implicado es diferente de aquel de los jóvenes, que se mueven demasiado por los sentimientos en sus relaciones; lo que la amistad del grado más alto requiere incluye los sentimientos, pero también una disposición fija hacia esa virtud y ese bien que es la virtud y el bien tanto del amigo como de uno mismo.

La discusión aristotélica de la amistad vuelve a enfocar nuestra atención hacia un rasgo central y crucial de su relato de las virtudes en general y de la justicia en particular, un rasgo al que he llamado la atención desde el principio. La justicia, tanto como virtud del individuo como una ordenación de la vida social, sólo puede alcanzarse dentro de las formas institucionalizadas y concretas de una *polis* particular. Las normas de justicia no tienen existencia aparte de las actualidades de cada *polis* particular. Pero no se sigue de aquí que no haya nada más con respecto a las normas de justicia que aquello por lo que cada *polis* particular en algún momento particular las tome. Simplemente porque la *polis* se define funcionalmente como esa forma de asociación humana cuyo *telos* peculiar es la realización del bien en cuanto tal, una forma de asociación por tanto inclusiva de todas las formas de asociación cuyo *telos* es la realización de este o aquel bien particular, los ciudadanos de cada *polis* tienen los recursos racionales para juzgar su propia ciudad si consigue o fracasa en hacer o ser lo que una buena *polis* hace o es.

De modo que no hay ningún criterio externo a la *polis* por el que una *polis* pueda evaluarse racionalmente con respecto a la justicia o a cualquier otro bien. Para aprehender qué es una *polis*, cuál es el bien cuyo logro es su función, y hasta qué punto la propia *polis* de uno haya alcanzado con éxito ese bien —todo eso requiere ser miembro de una *polis*—. Sin semejante participación —como ya hemos visto antes— uno está destinado a carecer de los elementos esenciales de la educación en las virtudes y de la experiencia de la vida de las virtudes necesarios para tal aprehensión. Pero más aún, uno está destinado a carecer de la capacidad de razonar prácticamente.

Espero que se haya hecho lo suficientemente claro con la argumentación anterior que uno no puede ser justo, según la perspectiva de Aristóteles, sin la capacidad de razonar en lo práctico, que la *dikaiosune* requiere la *phronesis*. Pero puesto que el razonamiento práctico, tal como Aristóteles lo entiende, implica la capacidad de traer a colación las premisas relevantes acerca de los bienes y de las virtudes en las situaciones particulares, y puesto que esta capacidad es inseparable de —ciertamente, forma parte de— las virtudes, incluida la justicia; también se da el caso de que nadie puede ser racional en lo práctico sin ser justo. Y por razones que en lo esencial son lo mismo que aquéllas implicadas en la conclusión de que nadie puede ser justo fuera de su participación en alguna *polis* particular, nadie tampoco puede ser racional en lo práctico fuera de su participación en alguna *polis* particular. Que la racionalidad de uno no debe apoyarse solamente sino que ha de constituirse en parte por su participación e integración en una institución social de algún tipo particular es una opinión muy contraria a las perspectivas característicamente modernas de la racionalidad. Por lo tanto, es importantísimo preguntar por el tipo de justificación que ofrece Aristóteles en apoyo de su opinión y cómo lo elabora en sus detalles. De estas preguntas ahora me voy a ocupar.

HHL

CAPITULO VIII

LA RAZON PRACTICA EN ARISTOTELES

HHL

HHL

¿A qué público se dirige Aristóteles en aquellas obras en las que habla de la razón práctica? Ciertamente son obras que escribió mientras enseñaba en el Liceo de Atenas después del 338, aunque los pasajes relevantes del Libro III de *De Anima* probablemente pertenecen a una época anterior. Por tanto, hemos de presumir que su auditorio principal son los alumnos del Liceo, a los cuales Aristóteles trata como enterados de la crítica platónica acerca de las creencias de lo común de los atenienses educados sobre la *polis*. Su auditorio secundario es, en general, el común de los atenienses educados de cuyos rangos procedían muchos de los alumnos de Aristóteles. Lo que Aristóteles ofrecía a ese auditorio tiene tres partes. En primer lugar, proporciona un relato de aquello en que consiste para un agente educado actuar racionalmente, desde el punto de vista del mismo agente. Y para ello, tiene que identificar los tipos de razones que deben mover a un agente racional a la acción, y los criterios a los que éstas tienen que conformarse para ser consideradas como razones adecuadamente buenas. Este relato, por lo tanto, es de importancia tanto práctica como teórica, y contribuye a la tarea principal de la ética, tal como la concibe Aristóteles (*EN* 1103b27-29).

En segundo lugar, el relato aristotélico de la razón práctica proporciona un modo de clasificar y de entender los defectos y los fracasos del razonamiento práctico; de manera que se vuelve claro cómo sería apropiado que una persona racional respondiese a las acciones de los menos racionales. Más en particular, Aristóteles capacita a su público de griegos del siglo cuarto para entender cómo los diferentes tipo de constitución política facilitan o dificultan las actividades del agente racional; de modo que la relación entre ser un buen ciudadano de esta o de aquella *polis* particular con este o aquel tipo de constitución y ser un ser humano racional pueda entenderse.

El relato aristotélico de la razón práctica también tiene una tercera función, que surge primariamente de sus investigaciones más puramente científicas. Como cualquier relato adecuadó de la razón práctica debería hacer, el suyo intentaba proporcionar una explicación causal de la génesis tanto de la acción racional como de la acción menos que racional o infrarracional. Este proyecto de explicación encuentra su lugar dentro de las investigaciones puramente teóricas de Aristóteles acerca de la génesis del comportamiento humano y animal; de allí la importancia de los textos del Libro III de *De Anima* (700b36-701b1) para completar lo que Aristóteles dice en los Libros I, II y VI de la *Etica Nicomáquea*, en los Libros I y II de la *Etica Eudemia* y

en el Libro I de la *Política*. No obstante, sigue siendo importante reconocer la relevancia práctica y política de estas investigaciones acerca de la causalidad. Porque sólo si las buenas razones son causas de las acciones, y sólo si esas buenas razones son causalmente eficaces en cuanto buenas razones, en esa misma medida habrá agentes racionales. Cualquier relato de la razón práctica que fracasa como relato causal fracasa rotundamente. Entonces, ¿cómo y de qué manera debería uno moverse a la acción si va a considerarse como racional en lo práctico, dado el modo en que Aristóteles entiende la razón práctica?

Semejante persona debería moverse, ante todo, por una creencia acerca de lo bueno y lo mejor que ella misma podría alcanzar aquí y ahora. Pero para que resulte racional que uno se mueva por esa creencia, esa creencia debería estar racionalmente bien-fundada; debería estar apoyada por razones adecuadamente buenas. ¿Qué diferentes tipos de razones tendrían que incluir éstas? Desde el punto de vista de Aristóteles, el individuo tendrá que razonar desde alguna concepción inicial de lo bueno para él; siendo el tipo de persona que está condicionado como está, en general, por la visión mejor fundamentada que pueda encontrar de lo bueno para los seres humanos en cuanto tales; y después, tendrá que razonar a partir de lo bueno y lo mejor en cuanto tales a una conclusión acerca de lo mejor que él pueda alcanzar aquí y ahora, en su situación particular. Es este movimiento doble de pensamiento lo que Aristóteles describe en la *Metafísica*: «...en los asuntos prácticos el procedimiento es ir de los bienes para cada persona al modo en que los que son generalmente bienes puedan serlo para cada uno...» (2, 1029b5-7). Y en el Libro V de la *Etica Nicomáquea* previene ante la suposición de que el individuo no necesite ir más allá de la identificación del bien en cuanto tal, cuando, tras haber diferenciado los bienes que son tales sólo para ciertos individuos en ciertas circunstancias de los que son incondicionalmente bienes, dice de estos últimos: «Los seres humanos piden y persiguen estos, pero no deberían hacerlo; deberían pedir que lo que es incondicionalmente un bien sea su bien, pero son sus bienes lo que tienen que elegir» (1129b4-6).

Entonces, la creencia del individuo de que éste sea el bien específico que debe alcanzar en esta situación particular será racional sólo si al menos cinco habilidades relacionadas han sido ejercidas. En primer lugar, que el individuo tiene que haber sido capaz de caracterizar la situación particular en que se encuentra; de modo que haya destacado los rasgos relevantes de esa situación para la acción inmediata. En segundo lugar, tiene que haber sido capaz de razonar, por medio de la *epagoge* y de otras modalidades dialécticas de razonamiento, a partir de un conocimiento de qué cosas son bienes para él a un concepto más o menos adecuado del bien en cuanto tal. En tercer lugar, para poder razonar así, tiene que haber sido capaz también de comprender sus bienes en cuanto participante en una variedad de tipos de actividad apropiados para uno de su edad, de su estado de desarrollo educativo, metido en su profesión particular, etc. Y en cuarto lugar, tiene que haber sido capaz de razonar a partir de su comprensión del bien en general, del bien al que le sobran cualificaciones, a una conclusión acerca de cuál de los bienes específicos —cuyo logro le resulta inmediatamente posible— debería de hecho proponerse alcanzar inmediatamente como lo mejor para él.

Cada una de estas habilidades tiene que haberse desarrollado por medio de un entrenamiento en unos contextos altamente especificados. Pero hay una quinta habilidad, la habilidad de emplear conjuntamente las otras cuatro, que también tiene que desarrollarse sistemáticamente. Esta es la habilidad que se demuestra en el ejercicio de la virtud de la *phronesis*; y mientras que sean sus propias acciones, en cuanto tales,

HHL

aquellas de las que se preocupa el *phronimos*, nadie puede aprender a perseguir su propio bien en general, a no ser en el contexto de una casa y de la *polis*, porque «presumiblemente, nadie tiene un bien propio sin participar en la administración de una casa o de la *polis*» (*EN* 1142a9-10). De manera que es en la casa y en la *polis* —especialmente en la *polis*— donde uno tendrá que aprender a ejercer esta quinta habilidad y demostrar las disposiciones que son evidencias de que ésta se posee.

Pero aunque el ejercicio de todas estas habilidades en la formación de una creencia verdadera y justificada acerca de lo que es el bien inmediato propio de uno es una condición necesaria para la génesis de una acción racional, sólo es una condición necesaria. Si los deseos de uno no son deseos de hacer lo que la razón indica que es lo mejor que esa persona pueda hacer, o si las disposiciones para la acción de esa persona no están organizadas ni dirigidas sistemáticamente para servir tales deseos de alcanzar lo que la razón propone, entonces esa persona será susceptible de actuar movida por consideraciones que distraen su atención, o que de otro modo, provocan que ignore lo que ella sabe que es lo mejor, y por eso, lo que hace no será lo mejor ni siquiera bueno para ella. En sus escritos anteriores acerca de estos temas, Aristóteles distingue dos especies de apetitos (*orexis*), aquel que es un deseo racional (*boulesis*: para una aclaración acerca de la *boulesis véase*: *EN* 1113a15-1113b2) y aquel que no lo es. Toda *orexis* tiene por objeto algo que se toma por un bien; pero la *orexis* puede distraerse de lo que es realmente un bien por medio de un deseo (*epithumia*) de lo que resulta de inmediato y por el momento satisfactorio (*De Anima* 433a23-30 y 433b7-10; *EN* 1111b12-13).

Aristóteles distingue muchas fuentes diferentes de errores en la acción. Una es la inmadurez. Los jóvenes —como había observado antes— pueden razonar erróneamente debido a una falta de experiencia, e incluso cuando razonan bien, puede que sean conducidos al error por pasiones indisciplinadas; así también como aquellos que, a pesar de no ser ya jóvenes, nunca habían desarrollado una madurez en la inteligencia ni en el carácter (*EN* 1093a2-10). Una segunda fuente de error es la falta de educación, tanto en el desarrollo de los hábitos apropiados como en el aprendizaje intelectual (*EN* 1095b4-6 y 1179b23-29; *Política* Libro VIII). Aquellos que carecen de la educación requerida yerran de tres modos característicos. Sus hábitos y disposiciones para actuar no dirigen su actividad a su *telos* verdadero, y sus pasiones les distraen. «Porque uno que vive según la pasión no escucha a una razón diseñada para reorientarle, ni la entiende» (*EN* 1179b26-27). Por eso, en tercer lugar, también cometen errores intelectuales y demuestran limitaciones intelectuales al razonar sobre qué deben hacer.

Por supuesto que la inmadurez de los jóvenes es una y la misma en cualquier *polis* y, ciertamente, en cualquier ordenación social. La adecuación de la educación que se les proporciona varía de *polis* a *polis*. Su adecuación en cualquier *polis* particular depende del grado en que los que gobiernan tienen creencias verdaderas, bien-fundamentadas acerca de lo bueno y lo mejor, y exhiben la virtud de la *phronesis* al actuar sobre ellas. En una ciudad en la que las creencias falsas son inculcadas por las leyes fundamentales —como es en el caso de Esparta— los ciudadanos, por lo general, se desvían y fracasan con respecto a la *arete* y con respecto a su bien o *eudaimonia* (*Política* 1333b11-31). Pero incluso en una ciudad en que esta condición no se cumple, una señal del fracaso educativo es la tendencia, por parte de los ciudadanos individuales, de identificar como lo bueno y lo mejor algún bien que es, sin más, un sub-producto externo de aquellas actividades en las que se alcanza la excelencia, el dinero o la honra, por ejemplo (*Política* 1257b40-1258a14; *EN*

1095b22-31). Tales errores son evidencia de un individuo que ha fracasado en comprender el modo en que se ordenan los bienes según su rango, un fracaso que implica una concepción deficiente del carácter de la mejor vida para los seres humanos en general, tal como se estructura en el mejor tipo de *polis*.

Sin embargo, hay otro tipo de fracaso que ni es cuestión de falsas creencias acerca del bien, derivadas de una educación inadecuada o distorsionada, ni es cuestión de inmadurez, simplemente. Consideremos el caso de un individuo que ha aprendido lo suficiente para conocer qué es el bien, en el sentido de que si él mismo u otros le plantean ésta u otras preguntas similares de por qué el bien es lo que es, dará razones correctas, comprendiendo y queriendo significar lo que dice. Se sigue que su instrucción intelectual habría sido suficiente para informarle adecuadamente, y que sus pasiones y hábitos habrían sido al menos lo suficientemente ordenados para permitirle este grado de instrucción intelectual. Sin embargo, de vez en cuando, en lugar de hacer lo que el bien y su bien requiere, este individuo se deja llevar por los impulsos generados por la pasión y hace lo contrario de su bien y del bien. Semejante individuo no es vicioso (*EN* 1146b22-24). La persona viciosa deliberadamente y por principio se propone hacer lo contrario de su bien y del bien, porque ha hecho juicios falsos acerca de aquello en que consiste el bien y su bien. Este tipo de individuo fracasa de una forma diferente; sus pasiones todavía no están bajo su control racional, porque de un modo u otro, su conocimiento del bien no incide sobre ellas (*EN* 1146b31-1147a24). El es incontinente, *acrático*. El tipo de persona que no sufre la *akrasia*, sino que consigue controlar sus pasiones —que de otro modo, resultaría, en ocasiones, en una crisis *acrática*—, la persona continente y *encrática*, no es la misma que la persona virtuosa, por la misma razón que el *acrático* no ha de identificarse con el vicioso. La persona *encrática* conoce lo bueno y lo racional que ha de hacer y lo hace, pero sus pasiones todavía no se han transformado plenamente, de modo que sus placeres y penas no son los de una persona completamente virtuosa. Así la persona *encrática* hace lo que la persona racional y virtuosa hace, pero sus motivaciones no son las mismas que las personas completamente virtuosas. Es a pesar de sus pasiones —al menos, hasta cierto punto— que hace lo que hace al juzgar y actuar rectamente, aunque su carácter esté lo suficientemente formado como para llegar a una *prohairesis* o deseo racional (*EN* 1111b14-15).

En la transición de la inmadurez a la racionalidad, las condiciones del *acrático* y del *encrático* representan momentos de desarrollo incompleto. Pero, ¿de desarrollo hacia dónde? Hasta aquí he resumido lo que Aristóteles dice acerca de los varios tipos de fracasos e inadecuación con respecto a la racionalidad práctica, pero por supuesto que sólo es a la luz de un relato de aquello en que consiste ser adecuadamente racional en lo práctico que pueda surgir la naturaleza y el sentido del fracaso y de la inadecuación. Aun entonces, un aspecto crucial emerge de la discusión. El remedio para cada tipo de fracaso e inadecuación con respecto a la racionalidad práctica que cataloga Aristóteles es, desde su perspectiva, la adquisición o el ejercicio de una o de más virtudes. Uno no puede ser racional en lo práctico sin ser virtuoso, como tampoco puede ser virtuoso uno sin ser racional en lo práctico. Y lo que se dice de las virtudes en general, se dice más especialmente de la justicia. La persona que habitualmente se deja llevar por los impulsos *pleonéxicos*, o que no se deja vencer por ellos sólo cuando está inhibida por el miedo o por un deseo de complacer, se distraerá de la orientación hacia el bien y su bien que la racionalidad exige; la persona que no exige lo que se le debe también presta o ha prestado atención inadecuada a lo que es el bien y por tanto, igualmente fracasa con respecto a la

racionalidad. La justicia es una precondición para la racionalidad práctica. Pero entonces, ¿qué es la racionalidad práctica?

Según el relato de Aristóteles, su ejercicio en ocasiones particulares implica dos fases. Lo que inmediatamente precede y genera una acción es esa forma de razonamiento deductivo que los comentadores han llamado el «silogismo práctico», aunque Aristóteles mismo nunca utiliza esa expresión. Tal silogismo consiste en dos premisas o conjuntos de premisas, una primera e inicial premisa (a menudo, algo confusamente llamada la premisa mayor) que afirma lo que el agente declara como el bien que está en juego en su actuar como es debido, y una segunda premisa (que correspondientemente, se llama la premisa menor) que afirma lo que el agente declara como la situación en la que se requiere la acción, supuesto el bien que está en juego. La conclusión que se deriva de estas premisas es la acción requerida (*DA* 434a16-21, *De Motu Animalium* 701a7-25, *EN* 1146b35-1147a7 y 1147a25-31).

Cada silogismo práctico es un ejercico de una persona particular en una ocasión particular. Está ligado a esa ocasión particular tanto por la referencia de aquí y ahora de las expresiones determinantes en la segunda premisa como por el hecho de que es la persona particular la que enuncia el silogismo cuyo bien está especificado por la premisa inicial y por quien la acción —de la cual es la conclusión— ha de realizarse. Entonces, la validez de un silogismo práctico depende de quién la enuncia y en qué ocasión; y en este respecto, un silogismo práctico difiere radicalmente de los silogismos teóricos de Aristóteles, en los que no hay lugar alguno para las expresiones referentes a los singulares —esto es lo que hace de las expresiones de premisa mayor y menor un tanto inadecuadas para el silogismo práctico—.

No obstante, antes de que las premisas de un silogismo práctico puedan afirmarse por un agente racional en lo práctico, el silogismo particular tiene que construirse. La primera fase en el ejercicio de la racionalidad práctica, la que precede a la enunciación del silogismo práctico, es aquella en el curso de la cual el silogismo se construye; lo que Aristóteles llama «*boule*» y «*euboulia*» (*EN* 1112a18-1113b14). Un agente que es deficiente en su racionalidad puede que no haya ejercido ninguna actividad previa de construcción racional. Sin embargo, semejante individuo también se moverá por aquello que puede representarse como una conjunción de premisas, la primera expresiva de su deseo, la segunda referente a las particularidades de su situación. Así Aristóteles da un ejemplo de un silogismo en el que el agente se mueve por *epithumia*, en este caso presumiblemente, por una *epithumia* inspirada por la sed: «Beber es lo que tengo que hacer; esto es bebida» (*DMA* 701a32) —y el que lo enuncia bebe inmediatamente—. Pero esto no es el silogismo práctico de la racionalidad, porque no se ha planteado si uno ha de dejarse llevar o no por la *epithumia* de este tipo, y hemos de recordar que en el *De Anima* las exigencias de la *epithumia* —que son respuestas inmediatas a un estímulo presente— se distinguen y están representadas en conflicto con las exigencias racionales del *nous* (*DA* 433b5-10: Aristóteles aquí utiliza «*nous*» donde más tarde utilizaría, en su lugar, «*phronesis*»).

Entonces lo que distingue a los animales no-racionales de los seres humanos en la génesis de su conducta, en la medida en que estos últimos se comporten realmente como animales racionales, es que los deseos y las disposiciones de tales seres humanos están ordenados hacia aquello que verdaderamente han juzgado que sea su bien, en lugar de por la *epithumia* inmoderada por semejante juicio. Que una determinada cosa sea el bien de este individuo particular o de este tipo de individuo o de este conjunto de individuos es verdadero o falso independientemente de si resulta de hecho que aquel o aquellos o cualquiera desea ese bien. Lo que la premisa mayor

de un silogismo práctico afirma es el juicio de un individuo acerca de lo que toma por su bien; lo que semejante premisa afirma, cuando el individuo es plenamente racional, es un juicio bien-fundado y verdadero. Dicha premisa, sea verdadera o falsa, sólo será eficaz para generar la acción si los deseos y las disposiciones del individuo están ordenados adecuadamente. Pero la premisa misma no dice nada acerca del deseo; en todos los ejemplos de Aristóteles lo que se afirma es que algo sea «bueno para» o «necesario» y cosas semejantes. El predicado mínimo está formado sólo por el gerundivo «que ha de ser realizado por mí». Por tanto, da lugar a confusiones, por ejemplo, traducir el griego «*poteon moi*» por «quiero beber» en lugar de «el beber ha de ser realizado por mí». Lo que da una fuerza práctica a un silogismo práctico para el agente que lo enuncia, en sí mismo, no se menciona en el silogismo.

El agente racional entonces se enfrenta con la tarea de construir una premisa mayor que verdaderamente enuncia cuál sea el bien que sea su bien particular aquí y ahora. ¿Cómo se construye semejante premisa? El bien especificado en ella proporciona a la acción del agente su *telos* inmediato y, en cuanto primera premisa inmediata, es también el *arche* inmediato de la acción que está-a-punto-de-realizarse. Pero el bien especificado en ella sólo será su bien aunténtico si no es meramente consistente sino también derivable del *arche* —el conjunto de primeros principios y conceptos últimos que especifica lo bueno y lo mejor para los seres humanos en cuanto tales—. Completar esta derivación es la tarea central de la deliberación.

Aquí hay un problema inicial al que Gilbert Ryle, antes que nadie, atrajo nuestra atención (*The Concept of Mind*, London, 1949, p. 67). Si toda acción racional ha de estar precedida por la deliberación, mientras la deliberación en sí misma sea una forma de actividad racional, como seguramente será según el punto de vista de Aristóteles, parecería como si estuviéramos atrapados en un círculo vicioso. Porque cualquier acto de deliberación, para ser racional, necesitaría estar precedido por un acto de deliberación anterior, y así hasta el infinito. Pero Aristóteles puede entenderse de tal manera que no sea susceptible de esta acusación; y ciertamente, encontraríamos una base más razonable para entenderle de otra forma. Lo que hace la misma deliberación racional es su conformidad con algunos criterios. Si en alguna ocasión particular, surgen preguntas de si de hecho, (las deliberaciones) se conforman con estos criterios, o de qué sean estos criterios en sí mismos, será necesario para la racionalidad que seamos capaces de proseguir con dichas preguntas, deliberando acerca de cómo deliberar. Pero no es una condición necesaria para la deliberación racional que *siempre*, en cada ocasión de actuar, deliberásemos así.

Ciertamente, lo que importa de la acción racional, en primer lugar, no es que hayamos deliberado inmediatamente antes de embarcarnos en cualquier acción particular por medio de la enunciación de algún silogismo práctico, sino que hemos de actuar como alguien que hubiera deliberado así habría actuado, y que hemos de poder responder de verdad a la pregunta de por qué lo hicimos, citando el silogismo práctico relevante y la deliberación relevante, aunque estos realmente no hubieran sido ensayados por nosotros en esta ocasión particular. Pero desde luego, para que así sea el caso, tendrá que ser también que hayamos deliberado lo suficientemente a menudo y, por tanto, haber cumplido con las tareas necesarias para construir un silogismo práctico.

La cadena de derivaciones que se construye en la deliberación es también una cadena de relaciones «por mor de». El bien que estamos a punto de alcanzar se alcanza, o bien por mor de sí mismo, o también, o exclusivamente, por mor de algún otro bien. Si es por mor de sí mismo que un bien particular inmediato haya de

alcanzarse, entonces, siempre será una parte constitutiva de aquella vida de lo bueno y de lo mejor que es el *telos* para los seres humanos. De modo que sólo el bien supremo se valora *exclusivamente* por sí mismo.

Por tanto, en cada fase del proceso deliberativo, un individuo empeñado en la acción racional se pregunta: si una determinada cosa es el bien que constituye el *telos*, ¿qué medios debo emplear para alcanzar ese bien? Entonces, si el bien sólo puede alcanzarse en y a través de una participación adecuada en la vida de la *polis*, y tengo dieciocho años, el medio será realizar mi servicio militar. Entonces debería preguntarme: si el bien que ha de alcanzarse es el cumplimiento del servicio militar, ¿qué medios —dadas mis circunstancias— he de emplear o de adquirir? Y la respuesta —dadas esas circunstancias— puede ser que yo necesite adquirir y prepararme un caballo para servir en la caballería. Entonces vuelvo a preguntarme: ¿qué medios necesito para prepararme mi caballo? Y la respuesta puede ser que he de hacer o conseguir una brida. Así los bienes de la fabricación de bridas sirven a los bienes de la equitación, y los bienes de la equitación sirven, entre otras cosas, a los del servicio militar. Es este rasgo de la deliberación lo que Aristóteles caracteriza diciendo que deliberamos acerca de lo que conduce hacia fines, *peri ton pros ta tele*, y no acerca de los fines (*EN* 1112b11-12).

Más de un comentador ha señalado que lo que conduce a un fin puede ser lo que en inglés normalmente se llama «*means*» (medio) —es decir, alguna actividad distinta de un estado terminal, que es causalmente eficaz para producir ese estado terminal, como la construcción de una pared puede que sea un medio para resguardarse del viento— o puede ser que sea un «medio» en el sentido de una parte constitutiva de un fin que es un todo que incluye y requiere esa parte, como las primeras jugadas de una partida de ajedrez es un medio para el fin de jugar una partida de ajedrez.

La tarea deliberativa de la construcción racional es, entonces, aquella que desemboca en una ordenación jerárquica de los medios hacia sus fines, en la que el fin último se especifica en una formulación que proporciona el primer principio o los primeros principios desde los cuales se deducen proposiciones de los fines subordinados que son medios para el fin último. Una jerarquía ordenada de relaciones «por mor de» que conduce al *arche* es también una jerarquía deductiva descendiente del *arche*. Por supuesto que es sólo al invocar premisas adicionales, probadas independientemente, que la deliberación pueda llegar a un producto final en el que los tipos particulares de circunstancias de este agente particular puedan entenderse de modo que la persecución de lo bueno y de lo mejor para él implique la persecución aquí y ahora de este bien muy específico. Y como he explicado en el capítulo anterior, una de las señales de la *phronesis* es que alguien sea capaz de identificar justamente aquellas circunstancias que son relevantes, y por tanto, las premisas que han de utilizarse para la construcción deliberativa.

La deliberación, entonces, se mueve en primer lugar hacia un principio, un *arche*, con vistas a la construcción de un argumento que concluya con un producto final al que Aristóteles da el nombre de *prohairesis*. Es importante examinar, a su vez, las características de ese *arche*, los tipos de argumentos que ligan el *arche* a la *prohairesis* y la naturaleza de la *prohairesis*. Entonces, ¿cómo debe entenderse el *arche*? Aristóteles dice que no deliberamos acerca de los fines, pero desde luego, es de la opinión de que razonamos de modo no-deliberativo acerca de los fines y acerca de ese primer fin que es el *arche*. Sólo en la medida en que semejante razonamiento nos haya proporcionado una concepción racionalmente fundada del *arche* podremos embarcarnos en las tareas de deliberación con una confianza racional. Entonces, la concepción

de un bien supremo singular, aunque complejo, es central para el relato aristotélico de la racionalidad práctica. Sin embargo, es justamente esta concepción la que la mayoría, si no la totalidad, de los estudiosos de la ética encuentran un tanto difícil de admitir. Por ejemplo, los que identifican el bien con cualquier objeto de deseo —o quizá, con cualquier objeto que se desearía, si la persona que desea fuera proporcionada con una información fáctica adecuada— no pueden sino reconocer, si son realistas, y por lo general, reconocen, la variedad, la heterogeneidad y la inconmensurabilidad de semejantes objetos. Aristóteles, por supuesto, en la primerísimas frases de la *Etica Nicomáquea*, identifica el bien con aquello hacia lo cual todo se dirige, reconociendo que, a la vez, hay una variedad de bienes, y por tanto, de metas. Pero esa variedad, tal como Aristóteles la concebía, es susceptible de un tipo de orden del que las concepciones modernas de bienes no son susceptibles. Por eso, a veces se ha pretendido —y coherentemente desde el punto de vista de la modernidad— que no puede haber una manera singularmente racional de ordenar los bienes dentro de un esquema de vida, sino que hay muchas maneras alternativas de ordenarlos; y para la elección de entre ellas no hay razones suficiente buenas que nos guíen. Y un modo de entender el punto de vista de Aristóteles es considerar por qué hubiera tenido que rechazar este tipo de relato moderno.

Según este relato, el ser humano individual se enfrenta con un conjunto de modos alternativos de vida desde un punto de vista externo a todos ellos. Semejante individuo todavía no tiene ningún compromiso *ex hypothesi*, y los deseos multifarios y conflictivos que los individuos desarrollan no proporcionan por sí mismos ninguna base para elegir cuál de los deseos haya de desarrollarse y seguirse, cuál inhibir y frustrar. Desde el punto de vista de Aristóteles, semejante individuo ha sido privado de la posibilidad de una valoración racional y de una elección racional. Y es precisamente porque es el *ergon* —la tarea peculiar de los seres humanos— el valorar, elegir y actuar como seres racionales que los seres humanos no puedan entenderse apartados de su contexto social necesario, ese ámbito sólo dentro del cual pueda ejercerse la racionalidad.

Ese contexto necesario, ese ámbito, es proporcionado por la *polis*, entendida como la forma de orden social cuyo modo de vida compartido ya expresa la respuesta o las respuestas colectivas de sus ciudadanos a la pregunta de cuál es el mejor modo de vida para los seres humanos. Desde dentro y sólo desde dentro de una determinada *polis*, ya provista de una ordenación de bienes, bienes que hayan de alcanzarse por la excelencia en formas específicas y sistemáticas de actividad, integradas en un orden total jerárquico por la actividad política de esos ciudadanos particulares, tiene sentido preguntarse: «A la luz de las valoraciones y de los recursos del razonamiento dialéctico que ahora poseemos, ¿podemos construir un relato del bien supremo mejor que cualquiera de los que hasta ahora se han sugerido?». Lo cual significa que es una condición para preguntar y responder a preguntas por el *arche* de la racionalidad práctica que uno ya esté participando en una forma de comunidad que presuponga que hay un bien humano supremo, aunque quizá complejo.

Puede resultar esclarecedor considerar una analogía con la ciencia natural moderna. Desde una perspectiva externa a la de cualquier comunidad científica establecida, sobre la base de datos sin-caracterizar en los términos de cualquier teoría, no hay ni puede haber razones suficientemente buenas para suponer con respecto a cualquier tema particular o área de investigación —mucho menos, con respecto a la naturaleza en cuanto tal— que haya alguna teoría explicativa verdadera y fundamental. Sólo para los habitantes de esa comunidad, que ya poseen alguna teoría o teorías

establecidas y quienes hasta el momento hayan caracterizado los datos en términos de ellas, puede plantearse la siguiente pregunta: A la luz de las normas de valoración que ahora poseemos, ¿cuál de las teorías integrales rivales actuales es la mejor? o ¿acaso podemos concebir otra mejor? Que exista una teoría verdadera que pueda encontrarse es un supuesto de la actividad actual de la comunidad científica; que exista un bien supremo para los seres humanos es un supuesto de la actividad actual de la *polis*.

Por eso no es sorprendente que en el Libro I de la *Etica Nicomáquea* Aristóteles argumenta acerca de cuál —si alguno— de los relatos actualmente rivales del bien supremo debe prevalecer, o si un relato mejor que cualquiera de ellos pueda construirse, pero no ofrece ningún argumento a favor de la conclusión de que exista semejante bien. (A veces, se ha pretendido que *EN* 1094a18-22 sirva de argumento para ello, como también se ha dicho que es un argumento falaz; y ciertamente, si hubiera sido tal argumento, hubiera sido falaz; pero de hecho, sólo es un aserto condicional cuya primera parte dice «Si hubiera algún *telos* de las acciones que deseamos por sí mismo y por mor del cual deseamos cualquier cosa que deseemos...» y que en ningún lugar dice, ni mucho menos argumenta, que hubiera semejante *telos*).

Por supuesto que el *arche* se establece por las investigaciones teóricas de la dialéctica —incluida la *epagoge* a partir de la experiencia ejercer un juicio fronético— y no por la deliberación. En la deliberación, el agente argumenta a partir del *arche* a los medios que hayan de adoptarse para llegar a ello. Ni tampoco es por la deliberación que se establecen las cuestiones circunstanciales que hayan de tomarse en cuenta en el curso de la deliberación. Eso es el trabajo de la percepción, que proporciona la deliberación con premisas ulteriores para su uso en la construcción de ese argumento deductivo cuya primerísima premisa dice «Puesto que el *telos* y lo mejor es tal y cual...» (*EN* 1144131-33). Pero desde luego, ese argumento completo no tiene que construirse en cada ocasión particular, ni siquiera, quizás, en la mayoría de las ocasiones; sólo serían, característicamente, partes de un argumento mayor —partes concernientes con las metas particulares subordinadas para cuyo logro los medios hayan de encontrarse— las que se invocarán en la deliberación diaria. Tampoco se da el caso, como había observado antes, de que cada acción haya de precederse inmediatamente por una deliberación, si vaya a ser racional. Uno puede actuar racionalmente sobre la base de una deliberación quizá bastante anterior.

El relato que he dado de la perspectiva aristotélica acerca de la acción racional asigna de este modo las siguientes partes a la deliberación y al silogismo práctico. La deliberación es ese proceso de argumentación que proporciona al silogismo práctico sus premisas. El silogismo práctico válido es el precedente inmediato y determinante de la acción racional. Al entender a Aristóteles de esta manera, estoy de acuerdo, por supuesto con John M. Cooper (*Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge, Masssachusetts, 1975; Cooper debería, por supuesto, absolverse de cualquier responsabilidad con respecto a mi opinión de Aristóteles en general), y por lo que a este asunto se refiere, estoy en desacuerdo con aquellos de entre sus críticos recientes —de los que he aprendido muchísimo, dicho sea de paso— como Norman O. Dahl (*Practical Reason, Aristotle and Weakness of Will*, Minneapolis, 1984).

Sin embargo, Cooper, de algún modo debilita su argumento innecesariamente. Sigue a W.F.R. Hardie (*Aristotle's Ethical Theory*, Oxford, 1968) al señalar que la invención racional de medios para los fines dados, en el que consiste la deliberación, requiere un razonamiento no-silogístico. Pero al insinuar que el razonamiento deliberativo es exclusivamente no-silogístico, él y Hardie se encuentran con la objeción

de que Aristóteles afirma que la deliberación puede fallar por emplear un silogismo inválido (*EN* 1142b21-26) y también mantiene que algunos razonamientos de medios a fines pueden formularse de forma silogística (*Analíticos Posteriores* 94b8-12). Estas dificultades han sido citadas muy lúcidamente a favor de una interpretación alternativa de Aristóteles por Fred D. Miller («Aristotle on Rationality in Action» *Review of Metaphysics* XXXVII, 3, 1984). Pero no hay ninguna necesidad de negarlo —por lo general, con respecto al razonamiento de medios a fines—; y como se dice a la luz de estos pasajes, existe todo tipo de razones para afirmar que la deliberación debe involucrar *algún* razonamiento silogístico, aunque no es ni puede ser exclusivamente silogístico. La deliberación, por su propia naturaleza, tendrá que emplear una variedad de tipos de razonamiento en sus tareas constructivas; así análogamente, la construcción de teorías científicas involucra el uso de una variedad de tipos de razonamiento, incluido el razonamiento deductivo.

Aquello en que desemboca la deliberación, a excepción del caso de la persona *ácrata*, es la *prohairesis* —una palabra que normalmente se traduce en los pasajes claves de Aristóteles por «elección» y más recientemente, por «decisión», según T.H. Irwin—. Pero estas traducciones, como traducciones del uso semitécnico de «*prohairesis*» por Aristóteles, son confusas por dos razones. La primera, porque las palabras inglesas «elección» (*choice*) y «decisión» (*decision*) se aplican tanto a la gama de acciones del *ácrata* como a la gama del virtuoso y del vicioso, mientras que Aristóteles reserva la *prohairesis* para esta última (*EN* 1111b14-15 y 1139a33-35). Y la segunda, cuando Aristóteles nos dice explícitamente lo que él quiere decir con la palabra «*prohairesis*», dice que también podría llamarse «*orektikos nous*» u «*orexis dianoetike*», es decir, o bien como pensamiento desiderativo o como deseo informado por el pensamiento. Y sea lo que sea lo que queremos decir con «elección» (*choice*) o «decisión» (*decision*) en inglés, no queremos decir eso.

Lo importante es que la *prohairesis* sólo puede surgir de la deliberación de aquellos cuyo carácter es el resultado de una disciplina y de una transformación sistemáticas de sus deseos iniciales, por las virtudes, si han acertado en concebir su bien, o por los vicios, si no han acertado. Lo que la *prohairesis* une es el deseo cuyo objeto es el verdadero bien del agente, tal como el agente acertada o desacertadamente lo concibe, con el pensamiento de la forma concreta que el logro de ese bien ha de tomar, proporcionado por la deliberación. Sin ese deseo, la deliberación no puede desembocar en una racionalidad *práctica* efectiva. Entonces, ¿qué informa el deseo correctamente? «La virtud hace que la *prohairesis* sea acertada» (*EN* 1144a20) y «La virtud hace que el proyecto sea acertado» (1144a7-8), mientras que la *phronesis* coopera en identificar los medios que conducen a los bienes a los que la virtud ha dirigido nuestros deseos (1144a 8-9).

Entonces, no hay racionalidad práctica sin las virtudes del carácter. Los viciosos argumentan inválidamente a partir de premisas falsas acerca del bien, mientras que el *ácrata* ignora los argumentos válidos que tiene disponibles. Sólo los virtuosos son capaces de argumentar válidamente para llegar a aquellas conclusiones que son sus acciones, y esto es así como consecuencia de los dos papeles distintos que desempeñan y han desempeñado las virtudes en sus vidas. En su entrenamiento inicial, era la adquisición de hábitos virtuosos lo que les permitió a los virtuosos realizar esas acciones sobre cuya reflexión formularon, aunque sea inicialmente de forma esquemática, los principios de acción que definen la excelencia humana, las distintas virtudes y ciertamente, lo bueno y lo mejor mismo. Más aún, por actuar de esa manera, se capacitaron para participar en la investigación teórica acerca de la prác-

tica, así como en las investigaciones prácticas, las deliberaciones (Aristóteles llama la deliberación un tipo de investigación, *zetesis*, *EN* 1112b21-3), en las que ellos, por estar carentes de virtudes, no hubieran sido capaces de participar. Pero no es sólo para su orientación general, intelectual y prácticamente, hacia lo bueno y lo mejor, que sus virtudes resultan cruciales. También lo es en el contexto de una acción inmediatamente prospectiva.

Sin las virtudes los deseos no pueden estar informados por la razón, no pueden transformarse ni ser eficaces en cuanto deseos para lo que la razón prescriba. La misma existencia de la *boulesis*, el deseo racional, como prácticamente eficaz, depende de la posesión de las virtudes; y es la fuerza de las virtudes la que hace que las *epithumiai* pierdan influencia, como en el caso de la persona *eukrática*, pero que ni siquiera importen ya en absoluto para el agente plenamente racional. Así los juicios en los que se expresa la *prohairesis* son verdaderos, bien-fundados y eficaces, sólo debido al papel desempeñado por las virtudes tanto en su génesis como al informar su contenido. Son las virtudes las que capacitan al deseo, que es la *prohairesis*, para ser un deseo racional.

Es evidente que cada una de las virtudes diferentes, o al menos, cada una de las más importantes de entre ellas, tiene su papel altamente específico que desempeñar tanto en la formación inicial del carácter como en orientar e informar la *prohairesis* en ocasiones particulares. No es difícil discernir cuáles deben ser esas partes a partir de los relatos de cada una de las virtudes que Aristóteles nos proporciona. Lo que deja claro el relato acerca de la justicia en el Libro V de la *Etica Nicomáquea* es que sin la justicia, nuestros juicios y nuestras acciones sobre los demás no pueden estar informados por el principio correcto, es decir, por un principio racionalmente justificable, bien en general, bien en ocasiones particulares. No podemos desempeñar nuestros deberes correctamente dentro de la *polis*, bien como titulares de cargos públicos, como gobernantes, o como gobernados. No podemos desempeñar nuestros deberes correctamente en casa ni con nuestros amigos. Porque no discerniremos correctamente en cada caso cuáles son los bienes que están en juego en situaciones particulares, ni la relación de esos bienes con lo bueno y lo mejor. De modo que, como en el último capítulo no se podía evitar que la conclusión fuera, según Aristóteles, que nadie puede ser justo sin ser racional en lo práctico, igualmente se da la conclusión inevitable por razones correlativas de que tampoco se puede ser racional en lo práctico sin ser justo —ni sin las otras virtudes importantes, ciertamente—.

Entonces, ¿qué es la *prohairesis*, la *prohairesis* informada por las virtudes? ¿De qué es un deseo? «Tomamos por objetos de la *prohairesis* lo que con seguridad conocemos como bienes» (*EN* 1112a7-8). La deliberación de un agente racional desemboca en una conclusión acerca de qué bien o bienes inmediatamente deben alcanzarse y en un deseo racionalmente fundado de ese bien o de esos bienes, precisamente. Así proporciona una premisa inicial y motivadora para un silogismo práctico. Al identificar la premisa inicial —también llamada mayor— de un silogismo práctico con una conclusión a la que la deliberación desemboca, por supuesto, estoy de nuevo siguiendo a Cooper. Pero Cooper entonces presenta el mismo silogismo práctico como si sólo fuera una representación de las fases a través de las cuales el agente pasa al generar la acción y no como un trozo de razonamiento del mismo agente: «de hecho tales silogismos no deben tomarse como partes del razonamiento práctico en absoluto» (*op. cit.*, p. 51). Si esto fuera correcto, el agente cuyo silogismo práctico es inválido no habría fallado precisamente en cuanto razonador; pero así es, de hecho, como Aristóteles lo presenta. En general, considere-

mos cómo, desde una perspectiva aristotélica, el agente cuyos silogismos prácticos son válidos, actúa de tal forma que sus acciones se *siguen* de sus juicios concatenados por principios y por percepciones. Se sigue que la inconsistencia y la ininteligibilidad de alguien que afirma las premisas de un silogismo práctico válido, pero que falla en actuar cuando está en su poder el hacerlo y llega el momento para hacerlo, es la misma inconsistencia e ininteligibilidad que se le atribuye a alguien que afirma las premisas de un silogismo teórico válido y cuando llega el momento apropiado para que lo haga falla en afirmar o incluso niega la conclusión. Pero no se seguiría nada de esto si Cooper tuviera razón. Porque Cooper tendría que sostener, como de hecho sostiene, que el lenguaje del silogismo es para Aristóteles un mero modo de hablar.

Más aún, Cooper depende de aquellas partes del análisis aristotélico de la acción que se aplican a todos los animales y que no son específicas de los animales racionales; cita *De Motu Animalium* 701a25-36. Pero lo común tanto a los animales racionales como a los no-racionales es el deseo y la percepción que preceden la acción; lo específico de los animales racionales es el juicio que informa el deseo y el juicio de la percepción. Por tanto, cuando Cooper argumenta al efecto de que el silogismo práctico no es más que una representación de la parte desempeñada por el deseo y la percepción al generar una acción, oscurece la diferencia —crucial para Aristóteles— entre los animales racionales y los no-racionales.

El silogismo práctico entonces, está bien llamado así. *Es* un silogismo. A partir de un juicio o unos juicios acerca del bien o de lo necesario o de lo apropiado, y a partir de un juicio acerca de cómo es el caso, apoyado en una percepción, se sigue una conclusión que es una acción (*DMA* 701a8-13, donde se dibuja explícitamente el paralelismo entre la enunciación de un silogismo téorico y la realización de un silogismo racional práctico, un paralelismo incompatible con la intepretación de Cooper, *DMA* 701a20, *EN* 1147a20-29). Anthony Kenny ha sostenido que la conclusión de un silogismo práctico es la decisión de actuar, y no una acción (*Aristotle's Theory of the Will*, London, 1979, pp. 142-143), basándose, en parte, en un ejemplo dado por Aristóteles en *DMA* 701a18-22, donde la conclusión parece ser la decisión de fabricar un manto. Pero como ha señalado Dahl (*op. cit.*, pp. 160-161), la enunciación «Debo hacer un manto» en el ejemplo puede tratarse como una conclusión intermedia dentro de un argumento complejo, más que la conclusión final de un silogismo práctico. Kenny también señala (*op. cit.*, pp 143-144) que Aristóteles reconoce que uno puede estar impedido para actuar, tras afirmar las premisas de un silogismo práctico (*DMA* 701a15-16), y en semejante caso, puede parecer que el agente puede estar impedido para actuar, pero no para sacar una conclusión en la forma de una decisión, una decisión que se le impide al agente llevar a cabo. En tal caso debe replicarse (ver también la respuesta de Dahl, *op. cit.*, pp. 161-162) que en la medida en que el agente impedido para actuar saca una conclusión, tendrá que ser la conclusión de un silogismo téorico acerca de lo que alguien, como él, debe hacer, a no ser que esté impedido para hacerlo. Su silogismo completado versará sobre la práctica, pero no será práctico. Porque a partir de la reiteración aristotélica de la tesis de que la conclusión de un silogismo práctico es una acción, está claro que él considera ésta como una de las señales inequívocas de este tipo de silogismo.

Una razón que otros han tenido —de ningún modo forma parte del argumento de Kenny— para negar que Aristóteles podía haber afirmado en serio que la conclusión del silogismo práctico es una acción, es que les había parecido obvio a ellos que *sólo* un enunciado o un juicio puede ser la conclusión de un argumento, mientras que les había parecido claro, igualmente, que una acción no puede ser ni un enunciado

ni un juicio. Por supuesto que aciertan, al menos, en suponer que si una acción es la conclusión de un argumento, ha de ser tal en virtud de su capacidad de expresar un enunciado o un juicio. De lo que tales comentadores no han podido percatarse es del carácter del silogismo práctico como la realización en una ocasión particular en la que una acción —que es la conclusión— corresponde a la enunciación de una proposición como la conclusión de la recitación de un silogismo teórico. Lo que semejante acción como la enunciación afirma al concluir un silogismo práctico es que esa misma acción —al responder a la descricpción de lo que ha de hacerse proporcionada por la premisa inicial— ha de hacerse.

La estructura lógica de un silogismo práctico es, entonces, como sigue. En la premisa o premisas iniciales el agente afirma de un tipo dado de acciones un predicado que tiene una fuerza gerundiva: que una determinada cosa ha de hacerse en cuanto bien. En la premisa o premisas secundarias el agente afirma que la circunstancias son tales que porporcionan la oportunidad y la ocasión de hacer lo que ha de hacerse. En la conclusión el agente al actuar afirma que esta acción en cuanto tal ha de hacerse. Alguien que afirma las premisas conjuntamente y se niega a afirmar o rechaza la conclusión, haciendo otra cosa que la acción requerida, se contradice, del mismo modo en que se contradice alguien que afirma conjuntamente las premisas de un silogismo teórico y se niega a afirmar o rechaza su conclusión. Como había señalado antes, Aristóteles afirma el paralelismo entre los dos tipos de silogismo al respecto (*DMA* 701a8-13), y ciertamente, es el mismo concepto de consecuencia lo que se aplica. Entonces, la acción concluyente se sigue necesariamente, en el sentido apropiado, de las premisas.

Se sigue que cuando las premisas se han afirmado, si son verdaderas y la inferencia es válida y el agente es plenamente racional, entonces, las premisas deben proporcionar razones suficientes para la realización inmediata de la acción. No hay espacio lógico para que intervenga cualquier otra cosa, como una decisión, por ejemplo. Para el agente plenamente racional, no queda nada para decidirse. Entonces, cuando un agente afirma las premisas verdaderas de un silogismo práctico válido, si no ocurre nada que impida u obstaculice al agente actuar, y el agente no actúa en seguida, se sigue que en algún aspecto, el agente no es plenamente racional. *Algo* contingente y accidental desde el punto de vista de la racionalidad *tendría que* haber intervenido.

Esta representación del agente racional como alguien que actúa inmediata y necesariamente al afirmar sus razones para la acción está, de nuevo, muy en contra de nuestros modos característicamente modernos de concebir al agente racional. Nos inclinamos a decir que alguien puede repasar las buenas razones que tiene para tomar un curso particular de acción, y en la mínima ocasión, abstenerse, sin dejar de ser en absoluto racional. Se le puede ocurrir que hay algún otro bien que ha de perseguirse, o que las insinuaciones de algún deseo merecen atención. O que a la persona, simplemente, puede no apetecerle actuar según el modo dictado por las buenas razones. Ciertamente, por eso tendemos a suponer que entre la valoración de nuestras razones para actuar y la acción misma es necesario algún acto de decisión ulterior. Ningún conjunto de razones prácticas, por muy imperiosas que puedan parecer, necesita considerarse, según esta perspectiva moderna dominante, como conclusivo.

Lo que esto demuestra no es que Aristóteles estuviera equivocado, sino que describía una forma de vida racional práctica a la vez diferente y conflictiva con aquella que se encuentra en los órdenes sociales característicos de la modernidad.

Pero puede resultar instructivo considerar esos contextos sociales contemporáneos en los que aún encontramos aplicaciones para algo muy similar a la concepción aristotélica de la racionalidad práctica. Un jugador de hockey en los últimos segundos de un partido importante tiene una oportunidad de pasar a otro miembro de su equipo mejor situado para marcar un gol necesario. Necesariamente, podemos decir que si ha percibido y enjuiciado la situación con acierto, debe pasar inmediatamente. ¿Cuál es la fuerza de las expresiones «necesariamente» y «debe»? Muestra la conexión entre el bien de esa persona en cuanto jugador del hockey y miembro de ese equipo particular y la acción de pasar; una conexión tal que si semejante jugador no pasara, *o bien* habría negado falsamente que el pasar era por su bien en cuanto jugador de hockey *o* habría sido culpable de una inconsistencia *o* habría actuado como alguien que se despreocupara por su bien en cuanto jugador de hockey y miembro de ese equipo particular. Es decir, reconocemos la necesidad y la inmediatez de la acción racional por parte de alguien que desempeña un papel estructurado en un contexto en el que los bienes de alguna forma sistemática de ejercicio o práctica se exigen inequívocamente. Y al actuar de esa forma, aplicamos a una parte de nuestra vida social una concepción que Aristóteles aplica a la vida racional social en cuanto tal.

Por tanto, los criterios de la acción racional dirigida hacia lo bueno y lo mejor pueden incorporarse óptimamente sólo dentro de esas formas de actividad sistemáticas en las cuales los bienes se ordenan inequívocamente y en las cuales los individuos se ocupan y se mueven entre papeles bien-definidos. Ser un individuo racional significa participar de tal forma de vida social y conformarse, en la medida en que es posible, con esos criterios. La *polis* es el lugar de la racionalidad debido a que es el lugar —y en la medida en que lo es— de una actividad sistemática justamente de este tipo. Y Aristóteles juzgó que sólo una *polis* puede proporcionar ese lugar porque juzgó que ninguna otra forma de estado excepto la *polis* puede integrar las diferentes actividades sistemáticas de los seres humanos en una forma de actividad omni-englobante en la que el logro de cada tipo de bien recibiera su merecido. Ninguna racionalidad práctica fuera de la *polis* es la contrapartida aristotélica de *extra ecclesiam nulla salus*.

Hay todavía otro rasgo de la concepción aristotélica de la racionalidad práctica que está igualmente o aún más en contradicción con las concepciones modernas dominantes. Según una perspectiva característicamente moderna las pretensiones por parte de algunos individuos hacia cierto bien pueden ser inconsistentes con sus pretensiones hacia algún otro bien, ocasionando así dilemas que, en ocasiones, no hay modo racional de solucionarlos. Precisamente porque la lógica aristotélica en el argumento práctico es la misma lógica deductiva empleada en el argumento teórico, y precisamente porque sólo puede haber en un momento dado una acción correcta que realizar, las premisas de cualquier argumento práctico aristotélico han de ser consistentes con todas las demás verdades. No puede ser verdad que alguien, según la perspectiva aristotélica, esté obligado por un requerimiento sobre él de algún bien para hacer una determinada cosa y por el requerimiento de algún otro bien igual o incomensurable para dejar de hacer esa cosa determinada. La diferencia entre Aristóteles y la perspectiva moderna quizás aparece del modo más claro en las interpretaciones diferentes de la tragedia que cada una engendra. Desde el punto de vista moderno la incompatibilidad entre los requerimientos de un bien y los de algún otro puede ser real; y es en términos de la realidad de semejantes dilemas que la tragedia puede entenderse. Por tanto, puede sostenerse con verdad de alguien que él ha de hacer una cosa determinada (porque un bien lo exige) y también que ha de evitarla

(porque algún otro bien lo exige). Pero si tanto uno como otro pueden mantenerse como verdaderos, el concepto de la verdad se ha transformado: ya no es la verdad tal como se transmite en los argumentos deductivos válidos. Es por esta misma razón que desde el punto de vista de Aristóteles la aparente existencia del dilema trágico debe descansar siempre sobre una o más malas interpretaciones o incomprensiones. El conflicto aparente y trágico de lo recto con lo recto surge de la inadecuación de la razón, no de la naturaleza de la realidad moral.

Entonces sería muy paradójico si los propios escritos de Aristóteles le enfrentaran a uno con el mismo dilema. Sin embargo, algunos comentadores han pretendido algo muy similar. Como dicen, en muchas partes de la *Etica Nicomáquea* Aristóteles nos presenta una concepción del bien sumo, de la *eudaimonia*, tal como se incorpora en la vida de cumplimiento del deber cívico, más especialmente, en la vida de un buen gobernante que es también un buen hombre. Pero en el Libro X argumenta que el bien perfecto es un tipo de actividad teórica en la que la mente contempla los aspectos inmóviles y eternos de las cosas, una actividad en la que la mente, en virtud de aquello dentro de sí que es divino, contempla según un modo que reproduce la actividad de Dios. La vida política y la vida de la virtud moral son *eudaimon* sólo en grado inferior y secundario (EN 1177a12-1178b32). Así tenemos —según algunos comentadores— dos puntos de vista rivales y conflictivos del bien supremo, ambos propuestos a nosotros por Aristóteles.

Está claro que Aristóteles se percató del problema de cómo relacionar la vida de virtud política con aquella de actividad contemplativa. También deja claro que la vida buena para los seres humanos que constituye su bien supremo tiene muchos tipos diferentes de constituyentes, y que cada una de estas partes encuentra su lugar propio en el todo (J.L. Ackrill *Aristotle on Eudaimonia*, London, 1974, reimpreso en *Essays on Aristotle's Ethics*, A.O. Rorty, ed., Berkeley, 1980, es la exposición mejor y más coherente de la perspectiva aristotélica). Aristóteles trata de cómo estas partes encuentran su lugar en el todo de modo sumario en el comienzo del Libro VII de la *Política* en unos pasajes cuya relevancia intencionada para la discusión de la actividad contemplativa y teórica en el Libro X de la *Etica Nicomáquea* se vuelve claro por el modo en que repite y amplía ciertos puntos.

Dice Aristóteles en los primeros pasajes del Libro VII de la *Política* que necesitamos perseguir los bienes externos del cuerpo para poder participar en esas actividades en las que el alma se perfecciona a sí misma. Entonces la vida de virtud moral y política existe por mor de y ha de estar subordinada a la vida de investigación contemplativa. Pero esta última es imposible para el individuo, y más aún para cualquier grupo de individuos que carezca de la anterior. Entonces, estos dos modos de vida deben combinarse en la vida integral de la *polis* —la cual ha de entenderse, a la luz de lo dicho, como una que existe por mor de aquello en los seres humanos que les une con lo divino—. Toda actividad práctica racional tiene por su causa final última la visión —en la medida en que sea posible para los seres humanos— de lo que Dios ve.

Así, una historia que comenzó en las poesías de Homero con la justicia de Zeus culmina en la filosofía de Aristóteles en un relato de la jusiticia y de las otras virtudes al servicio de una vida motivada en su actividad por y hacia el Motor Inmóvil. En el Libro Alfa de la *Metafísica* Aristóteles nos proporciona una historia de las investigaciones sucesivas de sus predecesores en la materia con la que se va a enfrentar, presentando las *aporiai*, las dificultades que surgen de sus desacuerdos y de los problemas sin resolver en sus investigaciones, de modo que le permitan presentar su

propio sistema de pensamiento como una manera más adecuada de tratar con estas *aporiai*. Pretende, con su propio punto de vista, superar el de sus predecesores. Es una historia paralela del mismo tipo con respecto al pensamiento político y moral de Aristóteles que he procurado construir en mis primeros capítulos, en un intento de mostrar que la incorporación de la visión homérica de acción y justicia en la vida de Atenas periclea les enfrentaba a los atenienses, y hasta cierto punto, a los griegos en general, con una serie de *aporiai* prácticas y teóricas con las que se enfrentaban sucesivamente Pericles, Sófocles, Tucídides y Platón. Desde este punto de vista que he estado tomando, el logro peculiar de Aristóteles ha sido, primero, proporcionar un esquema mental dentro del cual tanto los logros como las limitaciones de sus predecesores podrían identificarse y valorarse, y segundo, por actuar de esa manera, trascender esas limitaciones.

Por tanto, lo que Aristóteles tenía que proporcionar eran los medios para explicar cómo las malas interpretaciones parciales de un Neoptólemo o de un Odiseo, tal como las presentaba Sófocles, podían corregirse —y lo hizo proporcionándonos con el criterio del *phronimos*—; cómo los fracasos actuales de los estados griegos, tal como Tucídides los narraba, podrían identificarse, definirse y explicarse como faltas de una posibilidad real de lo bueno y de lo mejor en las *polis* —y lo hizo contrastando la justicia y la *pleonexia*—, y de cómo el relato platónico de la relación entre la justicia y la racionalidad con respecto a la estructura de la *polis* podría a la vez corregirse y completarse.

Por tanto, se entiende mal el logro de Aristóteles si se supone que nos ofrece un relato de la justicia y del razonamiento práctico que puede mostrarse superior a aquellos que proponen otras perspectivas rivales y fundamentalmente diferentes, tanto antiguas como modernas, apelando a algún conjunto de criterios, disponibles y convincentes por igual para los adherentes racionales de cualquier punto de vista. Como he dicho anteriormente, al poner los fundamentos para el desacuerdo y el conflicto que dividen a aquellos cuya lealtad es a los bienes de la excelenecia de aquellos cuya lealtad es a los bienes de la efectividad, los desacuerdos entre los puntos de vista fundamentales son, en la mayor parte, sobre cómo caracterizar a esos desacuerdos. En este nivel no hay ningún modo neutral de enunciar el problema, ni mucho menos, las soluciones.

El progreso en la racionalidad se logra sólo desde una perspectiva. Y se logra cuando los adherentes de esa perspectiva consiguen hasta cierto punto significativo elaborar enunciados cada vez más comprehensivos y adecuados de sus posturas a través del procedimiento dialéctico de adelantar objeciones que identifican incoherencias, omisiones, fracasos explicativos, y otros tipos de faltas y limitaciones en sus enunciados anteriores, encontrar los argumentos más fuertes disponibles para apoyar esas objeciones, y después, intentar reformular la postura de modo que ya no es vulnerable a esas objeciones y argumentos específicos.

Precisamente de esta manera Platón identificó las limitaciones del procedimiento socrático del *elenchos*, y por consiguiente, del tratamiento socrático de las virtudes, y lo que logró como consecuencia en la *República* era una reformulación de la postura socrática, enriquecida tanto con respecto al concepto de *eidos* como a la teoría de la dialéctica. Y de modo similar, Aristóteles —al ponerse de acuerdo con Platón en la autocrítica de éste en la separación del *eidos* de aquellos particulares que lo ejemplifican— consiguió proporcionar un relato de la justicia y de la racionalidad práctica —como también de otros asuntos filosóficamente claves— que le permitie-

ron mostrar cómo éstas encajaban en la polis institucionalizada según la manera en que Platón mismo lo intentó pero no consiguió en *Las Leyes*.

Cualquier teoría filosófica que aspire a un alto grado de comprehensión tiene que incluir en lo que explica los puntos de vista de las personas inteligentes, sensibles y filosóficamente sofisticadas que estén en desacuerdo con ella, como el relato platónico del fallo de la educación ateniense a la luz de los criterios socráticos explicaba las actitudes, las creencias y el comportamiento de Trasímaco. Así también Aristóteles —como ya había señalado— tenía una explicación más comprehensiva y coherente para los distintos tipos de errores y de desacuerdos. Pero sería una equivocación suponer que es el tipo de explicación que resultaría convincente para los enemigos y críticos de Aristóteles, antiguos o modernos. Los relatos aristotélicos de la justicia y del razonamiento práctico exigen, si son verdaderos, que sean considerados erróneos y deficientes por una amplia gama de tipos de personas, tanto filósofos como de otras profesiones. Y a este respecto también la verdad de las tesis centrales de Aristóteles se han confirmado de modo impresionante.

HHL

HHL

CAPITULO IX
LA ALTERNATIVA AGUSTINIANA

No hay contraste mayor entre cualquier opinión característicamente griega del siglo quinto o cuarto acerca de la justicia y cualquier punto de vista característicamente moderno y liberal con respecto al ámbito de la justicia, al área definida como aquella a la que se aplican las normas de la justicia. Para un liberal moderno las normas de la justicia están para gobernar las relaciones de seres humanos en cuanto tales; que las partes de una transacción particular provengan de sociedades políticas diferentes o que estén separados por otro tipo de fronteras no viene al caso para hacer la justicia irrelevante en aquella transacción. En cambio, para Aristóteles, la justicia propiamente llamada se ejerce entre ciudadanos libres e iguales de una y la misma *polis*, y aunque la justicia puede entrar en juego en ciertas maneras limitadas en otras relaciones —en tratados comerciales o militares o en las relaciones con las esposas, los hijos y los esclavos— el ámbito de la justicia mayormente se define por los límites de esta *polis* particular.

En este sentido, tampoco era Aristóteles ningún excéntrico. Pensadores griegos de muy diferentes pelajes estaban de acuerdo. Por ejemplo, Antífono, un sofista del siglo quinto, propugnaba un relato de la justicia que está en el polo opuesto del de Aristóteles: la justicia es contraria a la naturaleza y dañina para los seres humanos. Pero define la justicia como consistente en no transgredir las leyes y los usos de la propia *polis* de uno (844DK), estando así de acuerdo en que son las relaciones dentro de la *polis* aquellas para las cuales la justicia es relevante. En el mundo antiguo cuando la justicia se extendía más allá de las fronteras de la *polis*, siempre era como requisito de la teología. La hospitalidad que se mostraba al extranjero venido allende de las fronteras de la *polis* era fruto de un mandato de Zeus Xeinios. Cuando Sócrates admitió una justicia cuyo alcance llega más allá de los límites de la *polis* de un modo que las leyes escritas de la *polis* no admitía, apelaba a las leyes no-escritas hechas por Dios (Jenofonte *Memorabilia* IV, 4). Y más tarde cuando en el mundo romano un tipo de justicia por encima de la justicia de la res publica fue de nuevo reconocida, también era una justicia divina. De manera que era a partir de una invocación ritual solemne como los tratados de pueblos diferentes derivaban su fuerza vinculante; violentar semejante tratado sería invocar la ira de Júpiter (Livio I, 24).

El dios al que así se apelaba era, no obstante, un dios romano. Y así eran los lazos entre la religión cívica y la comunidad política, que característicamente, si no siempre, extender la protección de los dioses y de su justicia a algún extranjero o a

algunos extranjeros consistía — temporalmente, al menos— en traer a esos extranjeros dentro de las fronteras de la comunidad política. Por eso no es sorprendente que en el mundo antiguo la extensión del ámbito de la justicia más allá de sus fronteras estrechas originales era, por lo general, no un asunto de rechazo de la identificación de las fronteras de la justicia con las fronteras de la comunidad política; más bien era porque la concepción de esas fronteras posteriores se ampliaba.

La más notable de tales ampliaciones era aquella que se incorporó en la teoría y en la práctica estoica. Los estoicos eran los primeros pensadores del mundo grecorromano que afirmaron sistemáticamente que el ámbito de la justicia es la humanidad en cuanto tal, y lo hicieron porque entendían que cada ser humano, autorizado o no para ser ciudadano de alguna sociedad política particular, esclavo u hombre libre, era miembro de una y la misma comunidad bajo una y la misma ley. Este pensamiento estoico central recibió una expresión memorable en Marco Aurelio: «Mi *polis* y mi *patris* es Roma en cuanto Antonino, pero en cuanto ser humano es el cosmos» (*Quod sibi ipsi scripsit* VI, 44). Pero Marco Aurelio era comparativamente nuevo para el problema de lo que incluía el reconocer *tanto* una justicia con respecto a la cual todos los seres humanos son iguales *como* la justicia de la propia comunidad política de uno, ordenada como cualquier comunidad política antigua en términos de jerarquías desigualitarias, *tanto* la justicia del cosmos *como* la justicia de Roma. El autor que había proporcionado lo que llegó a ser la expresión clásica de ese reconocimiento doble, no sólo para aquellos educados en el mundo romano sino también para muchos de los pensadores tardíos en situaciones culturales muy distintas, era por supuesto Cicerón, más ecléctico que estoico, pero que expresaba en este mismo tema al menos algunas de las tesis centrales del estoicismo.

El pensamiento de Cicerón se mueve entre dos polos. Por un lado afirma la universalidad para todos los seres racionales de aquella ley singular que es a la vez igualmente vinculante para todos y que manda que todos sean tratados de acuerdo con ella. La justicia y la injusticia (*ius e iniuria*) han de definirse en términos de la obediencia o desobediencia a «aquella ley suprema» que estaba vigente «durante todos los siglos antes de que cualquier ley escrita o ciudad-estado (*civitas*) llegara a existir» (*De Legibus* I, vi, 19). Los seres humanos comparten esta ley porque todos tienen razón, y los que tienen razón tienen como posesión común la recta razón. Y la recta razón *es* la ley, algo que se comparte tanto con los dioses como con todos los seres humanos: «de modo que este mundo entero es una sola ciudad que ha de concebirse como inclusiva de dioses y de seres humanos» (I, vii, 23). La virtud en general (*virtus*) es la naturaleza perfeccionada, y *ius* se define como aquello que es acorde con la naturaleza. De modo que el logro de la justicia es aquello por lo cual todos nacimos (I, x, 28).

El modo en que entendió esta ley Cicerón reproduce fidedignamente la doctrina estoica de la *oikeiosis*, la apropiación, el hacer algo propio de uno. Cada ser humano individual es un compuesto de apetito (*horme*) y de razón. La razón enseña y explica lo que debe hacerse y lo que debe evitarse. Por tanto es tarea de la razón mandar, y del apetito obedecer (*De Officiis* I, xxviii, 101). Aquello que la razón le enseña al apetito incluye no sólo la preservación de uno mismo sino también el cuidado de uno mismo no sólo en cuanto individuo sino también en cuanto miembro de una familia, en cuanto miembro de otras formas de asociación y por último en cuanto miembro del género humano hacia el cual la *caritas* del individuo ha de dirigirse (*De Finibus* III, v, 16 y III, xix, 62-63). De modo que uno ha reconocido la humanidad en uno mismo y como lo propio de uno; el progreso de la *oikeiosis* se ha completado.

La palabra «*caritas*» puede, sin embargo, confundirnos si, por ejemplo, proyectamos en su uso ciceroniano un sentido cristiano. Lo poco que tienen que ver podría aclararse si leemos el relato ciceroniano de deberes en *De Officiis*. Nuestros deberes más altos son aquellos hacia los padres y la patria, aquel estado en el que tenemos ciudadanía; después vienen los hijos y el resto de la familia inmediata; después los familiares más lejanos, y finalmente aquellos amigos que bien merecen de nosotros (*De Officiis* I, xvii, 589 y 55-56). ¿Qué decir, entonces, del extranjero, que ni es pariente ni conciudadano, alguien a quien le debemos sólo en cuanto co-miembro del género humano? Lo que le debemos a semejante persona es una participación en aquello que no se ha definido como la propiedad de uno por las leyes positivas de los estados. Cicerón cita a Ennio cuando dice que debemos dar direcciones a un viajero que se ha perdido, y Cicerón comenta que aquello que Ennio enseña es que aquello que le debemos al extranjero es algo que, sin pérdida nuestra alguna, puede darse de aquello que se posee en común, es decir, sin asignar como propiedad (I, xvi, 51-52). De modo que la *caritas* no se extiende demasiado lejos.

Lo que pone límites a ella es en gran parte una concepción de la vida de deberes como reciprocidades jerárquicamente ordenadas en las que cada persona debe y es acreedora en términos de expectativas fijas y coordinadas. La familia, la ciudad y el universo son todos ejemplos de semejantes sistemas de reciprocidad jerárquicamente ordenados, y vivir de acuerdo con la naturaleza y la razón consiste en actuar de tal modo que no se rompan ni se dejen defectuosos aquellos sistemas de los cuales uno es una parte componente. Que el universo sea tal sistema presupone la verdad de la metafísica estoica del cosmos y del orden divino incorporado en el cosmos, pero, dado que el universo es lo que los fundadores sucesivos del estoicismo habían enseñado que era, está claro por qué es racional que cada persona se comporte de acuerdo con las normas de la reciprocidad sistemática; si obrase de modo contrario, frustraría o perturbaría su naturaleza en cuanto parte de tal sistema. Cuando se confronta con las frustraciones o las perturbaciones del sistema de reciprocidades ordenadas por los demás, será tarea del ser humano virtuoso corregir y reparar ese sistema a través de la acción moral y política. Entonces, la justicia misma requiere el sostenimiento de la justicia a través de la defensa de la *civitas*. Era justamente una defensa tal lo que Cicerón escribió en *De Officiis* en los últimos meses de su vida después de la muerte de Julio César. Y era justamente con una tal defensa como M. Porcio Catón el joven había defendido la república romana contra César, preservando su soberanía sobre su propia vida, de acuerdo con el precepto estoico, cometiendo el suicidio tras su derrota en Utica en 46 a.C.

Las concepciones estoicas de la ley y la justicia son, por tanto, extensiones teológicamente fundadas de las concepciones de la ley y la justicia que informan las relaciones de los ciudadanos libres, primero dentro de la *polis* y más tarde dentro de la república y el imperio romanos, cuando estos no se desordenan por la tiranía. En esto se asemejan a los preceptos que en el derecho romano proporcionaba el contenido del *ius gentium*, aquella parte de la ley que protegía tanto los tratados entre estados como los contratos comerciales entre extranjeros y ciudadanos romanos. Sin embargo las normas del *ius gentium* de hecho no erán más que una extensión del derecho romano. Lo que los romanos «tomaban por *ius gentium* y aplicaban tanto a los romanos como a los extranjeros era en realidad un derecho romano tanto por su naturaleza como por su origen» (Wolfgang Kunkel *An Introduction to Roman Legal and Constitutional History*, J.M. Kelly, trad., Oxford, 1973, p. 77). De ningún modo fundamental, por tanto, proporciona ni el *ius gentium* ni los relatos estoicos de la ley

y de la justicia una base para una apelación en contra de las prácticas dominantes o el orden de las ciudades griegas o romanas. Cualquier concepción de una justicia que no sólo tenía un alcance que se extendía más allá de los ciudadanos de esas ciudades a toda la humanidad, pero que también proporcionaba un criterio para valorarlos independientemente tenía que venir de algún otro sitio. Cuando surgió semejante concepción, era una que había tomado, no su origen sino su forma definitiva siglos antes, en las legislaciones del Rey Josías del reino de Judá en y después de 622 a.C.

Del mismo modo que Homero proporciona el horizonte de un último límite para la autocomprensión histórica de las culturas post-cristianas modernas, así también la historia de los antiguos hebreos proporciona lo mismo para otras. Por supuesto que judíos y cristianos vuelven la vista a Abraham como el iniciador de su propia fe particular, pero los que han rechazado esa fe siguen siendo productos de una historia distintiva que comienza con Abraham. Esa historia era una que se contaba y se volvía a contar, de modo que los sucesivos recuentos mismos llegaron a formar parte de su historia tardía, re-estableciéndose la unidad de dicha historia en cada fase por alguna nueva reiteración y una nueva renovación de esa obediencia a los mandatos divinos en los que Abraham, Isaac y Jacob habían sido sucedidos por Moisés, Josué y David. Cuando toda esa historia tomó lo que iba a ser su forma final canónica en el reino del rey Josías, fue en la versión del libro del *Deuteronomio* que entonces se produjo —una re-edición de un libro mucho mayor de la ley dada por Yahvéh encontrado en el templo— que toda la historia de Israel y Judá se enmarcó y se enfocó por el recuento y la vuelta a escuchar de esa misma ley que, una vez, hacía mucho tiempo, había sido dada por Yahvéh a Moisés en el monte Sinaí. Y por supuesto que la expresión final de Moisés de la ley es la materia del *Deuteronomio*.

Algunos estudiosos modernos (véase, para un resumen, Norman K. Gottwald 'Deuteronomy' en *The Pentateuch*, Charles M. Layman, ed., Nashville, 1983, páginas 280-284; la obra clave en el fondo es M. Noth *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, Stuttgart, 1948) han entendido la composición del *Deuteronomio* en su forma presente como algo que emerge de «una liturgia de la renovación de la alianza» en la que la recitación de la ley era una parte central. Esto hace mucho más significativo que el Yahvéh que se dirige a Israel en términos de una alianza especial entre él e Israel lo hace como alguien que no es sólo el Dios de Israel sino también el Dios que hizo todas las naciones y estableció las fronteras de cada pueblo (*Deuteronomio* 26, 19, y 32, 8) y que tiene un peculiar cuidado en que la justicia se extienda a los extranjeros residentes no-hebreos (14, 29; 24, 17; 27, 19). La ley, los preceptos centrales de la cual son los diez mandamientos, se recibió en Israel como el pueblo elegido por Dios, pero que esa ley incorpora la sabiduría y la justicia es reconocido por los otros pueblos (4, 69). Y cuando se amonesta a Israel que la desobediencia a la prohibición de la idolatría será castigada por su destrucción, el ejemplo de los otros pueblos ya castigados por la idolatría y por tanto culpables bajo la misma ley se les presenta a ellos (8, 19-20). Por tanto lo que manda el Toráh no es una justicia restringida a Israel, sino la justicia en cuanto tal, no sólo una ley en mucho de sus detalles específica de Israel sino también una ley vigente para todos los pueblos.

Los diez mandamientos son preceptos que no admiten excepciones, mandando y prohibiendo ciertos tipos de acciones independientemente de las circunstancias. Vivir según ellos será actuar para el propio bien de uno a todas horas (6, 24-25). La justicia consiste en vivir la obediencia a esas leyes que Dios ha mandado. Los jueces que administran la ley han de hacerlo sin mostrar favores o aceptar sobornos: «La justicia y sólo la justicia perseguirás...» (16, 20). El premio de la justicia será la tierra

que Dios ha dado a Israel. El núcleo de la injusticia es, por tanto, la desobediencia a la ley, tanto a la ley divina como a la ley humana en la medida en que se conforma a la ley divina.

Las advertencias para conformarse a los requisitos de la justicia así concebida iban a ser continuamente reiteradas a lo largo de la historia de Israel. Y que esta llamada se extendía más allá del pueblo de Israel iba a proclamarse de un modo nuevo en el desarrollo de la profecía judía. El discípulo de Isaías que escribió los capítulos finales del libro de *Isaías*, en el período después de la vuelta del exilio en Babilonia que Ciro permitió en 538, dejó claro que formaba parte de la promesa de Dios que los premios de la justicia así como sus requisitos iban a ser extendidos más allá de Israel. Los pueblos gentiles también recibirán la llamada de obediencia a Jerusalén (56, 7, y 66, 18). Así la soberanía deuteronómica sobre Israel se extendía a todas las sociedades humanas.

Por supuesto que el *Deuteronomio* se refería específicamente a la obediencia propia de Israel a la ley y a la ley tal como se especificaba para Israel. Algunos de los preceptos divinos, los diez mandamientos más notablemente, se aplican a las acciones de cada miembro del pueblo hebreo en relación con cualquier otra persona, sea o no hebrea y así ciertamente, puesto que se está definiendo la justicia en cuanto tal, con referencia a las acciones de cada ser humano en relación con cualquier otro. Pero en la aplicación de algunas leyes había una diferencia entre el modo en que el pueblo de Israel tenía que tratar a un extranjero que era residente o a un transeúnte, que tenía que ser tratado como un miembro de la comunidad, y el extranjero que estaba completamente fuera de las relaciones de la comunidad. Así en la relación de un miembro de la comunidad con otro, un hermano (*l'ahika*), la usura se prohíbe completa e incondicionalmente, pero «al extranjero (*nokri*: la palabra hebrea se utiliza sólo para alguien fuera de la comunidad; véase B. Nelson *The Idea of Usury*, 2.ª ed., Chicago, 1969, pp. xix-xxi) puedes cobrar el interés de un préstamo...» (23, 20).

Lo que se expresa en ésta y en otras distinciones semejantes en el *Deuteronomio* era por supuesto una comprensión de la entrega de la ley divina como parte del establecimiento de la alianza que Yahvéh sólo había hecho con el pueblo de Israel. De modo que cuando un grupo de judíos después de seis siglos y medio siguieron comprendiéndose como miembros del pueblo al que se dirigió Moisés en la narrativa deuteronómica, a la vez que se comprendían herederos de la transformación de esa comunidad deuteronómica en la *ekklesia* cristiana —en la que se llamaba a la redención y a la obediencia a la integridad del género humano, para todo el cual, sea judío o no, su relación con la ley divina era una parte crucial de su relación con Jesucristo— la naturaleza de ese conocimiento de la ley de Dios disponible para cada ser humano, aparte de su revelación en el monte Sinaí, se tornó en una cuestión crucial. Era una cuestión de la que trató S. Pablo en su carta a la iglesia de Roma.

Pablo declaró que todos los seres humanos tienen disponibles para sí el conocimiento de la existencia y de los atributos de Dios, a los que da fe la razón humana, y del contenido de la ley divina; es a pesar de este conocimiento y por ignorarlo como los seres humanos desobedecen la ley de Dios (*Romanos* 1, 18-23 y 32). «Cuando los gentiles que no tienen la ley, es decir la ley mosaica revelada hacen lo que por naturaleza son requerimientos de la ley, ellos, aunque no tengan la ley, son ley para sí mismos...» (2, 1415). «Los que escuchan la ley no son justos ante Dios, sino los que hacen lo que la ley requiere los que se justifican» (2, 13). Así Pablo, en el curso de reconocer justamente esa soberanía divina sobre todos los pueblos proclamada en los capítulos finales del Libro de Isaías, reconoció también la existencia

de una ley natural, promulgada por Dios en cuanto creador y gobernador del universo, sustancialmente idéntica en el contenido a los diez mandamientos e igualmente vinculante para todos los seres humanos.

Pensadores cristianos tardíos identificarían los relatos de la ley estoicos y más particularmente el ciceroniano a los que la naturaleza y la razón exigen conformidad como evidencia de justamente ese conocimiento natural de la ley de Dios al que se había referido Pablo. La herencia deuteronómica y profética del judaísmo y lo que los cristianos tomaron por ser el mayor logro en la formulación de los requisitos de la justicia en el mundo grecorromano llegaron a entenderse desde entonces por los cristianos como algo que les hablaba de una y la misma ley divina y justicia divina. Por tanto, una de las tareas centrales de la teología cristiana llegó a ser la de proporcionar un marco dentro del cual éstas pueden entenderse, una tarea a la que muchos escritores patrísticos contribuyeron. Pero la plena complejidad de esa tarea emergió sólo con el mayor intento de llevarla a cabo, el de San Agustín.

Agustín en su relato de la ley y la justicia divinas podía contar con los escritos y las traducciones de Mario Victorino, que en el siglo cuarto había traducido parte del *Organon* de Aristóteles y a varios autores neoplatónicos al latín a la vez que produjo comentarios sobre Cicerón y Aristóteles. Después de su conversión al cristianismo utilizó el lenguaje filosófico del platonismo, especialmente en su versión plotiniana, para defender la ortodoxia de S. Atanasio en la teología trinitaria. Victorino hizo posible que Agustín integrara lo que había aprendido de Cicerón con una relato platónico de la justicia de tal modo que podía integrar, a su vez, ese platonismo con su teología cristiana.

Conocer qué es la justicia es familiarizarse con la forma de la justicia, una verdad acerca de la justicia presente en la mente que no podía haberse derivado de la experiencia de los sentidos (*De Trinitate* VIII, vi). Esa tesis platónica es expresada por Agustín en una formulación que le resulta familiar por los escritos de Cicerón (*De Finibus* V, 63, y *De Inventione* II, 160) según los cuales la justicia consiste en dar a cada persona lo que se le debe, una formulación que Justiniano iba a utilizar como la definición de la justicia en la sección introductoria de las *Institutiones*. Por tanto lo que la mente investigando a sí misma descubre es una concepción de la justicia ya ejemplificada en la teoría y en la práctica del derecho romano; pero inadecuadamente ejemplificada, al menos, según dos modos fundamentales.

La formulación ciceroniana —como antes hemos señalado— en su opinión acerca de la justicia en general, presupone que la justicia se ejerce dentro de una forma determinativamente estructurada de comunidad, en la cual hay una jerarquía de oficios y en la cual las contribuciones hechas al bien global de la comunidad por los que poseen esos oficios, así como por los miembros individuales de la comunidad, determinan lo que se le debe a quién y por quién, es decir, determinan lo merecido. Fuera del contexto de semejante forma de comunidad —como antes hemos señalado en el caso de Hume— cualquier justicia de lo merecido tiene que carecer de una aplicación coherente. Entonces, ¿cuál es la forma determinada de comunidad presupuesta por la justicia de lo merecido agustiniano?

Ciertamente es muy distinta de aquella presupuesta por Cicerón, por ser nada menos que la *civitas Dei*, esa forma divinamente ordenada de comunidad en la que cada ser humano está llamado a encontrar su lugar y dentro de la cual cada ser humano puede recibir finalmente, no su merecido, sino algo mucho mejor. Así, como con los estoicos, el ámbito de la justicia llega a universalizarse, pero esa universalidad requiere algo más que la universalidad estoica, particularmente en relación con los

pobres y los oprimidos. Ciertamente, de cuando en cuando se ha descubierto que sus requisitos tienen una aplicación mucho más radical a lo largo de la historia subsiguiente de la Iglesia. Pero no sólo era con respecto al ámbito de la aplicación y del contenido de sus exigencias que la concepción agustiniana de la justicia difería de la de Cicerón.

Agustín pasa de citar a Cicerón a citar a Pablo: hemos de ser justos «no para no deber nada a nadie, sino para amar los unos a los otros» (*De Trinitate* VIII, vi; *Romanos* 13, 8). Agustín apeló a Pablo en este punto porque se enfrentó con un problema al que su platonismo no ofrecía ninguna solución. Cualquiera puede descubrir en su interior esa forma o concepción atemporal de la justicia que es la medida de la acción recta. Pero no sólo se da el caso en el que muchos individuos no ejercen su habilidad para estar advertidos intelectualmente de dicho criterio —algo para lo cual Platón y los neoplatónicos ofrecieron una solución— también es inevitable —por eso Agustín comprendió haber descubierto tanto en su propia vida recogida en las *Confesiones* como en la de los demás— que la aprehensión intelectual plena de la forma de la justicia no es por sí misma suficiente para generar la acción recta. Y esto desde la postura de una psicología platónica o neoplatónica es ininteligible.

¿Qué más se necesita? Dirigir nuestro amor (Agustín utiliza tanto «*amor*» como «*amare*», «*diligere*» y «*dilectio*») hacia aquella forma es algo que sólo somos capaces de lograr cuando nuestro amor se dirige hacia una vida que incorpora perfectamente esa forma en sus acciones, la vida de Jesucristo. Solamente las particularidades de esa vida pueden evocar en nosotros una respuesta de amor que es a la vez un amor dirigido hacia esa persona particular y hacia la forma de la justicia. Y Jesús nos dirige hacia esa forma inmutable de justicia en Dios que antes aprehendimos directamente en nuestro interior, pero hacia una aprehensión más clara a la cual nos movemos continuamente, mientras nos acercamos a amarle a Dios cada vez más, tal como El se revela en Jesucristo (*De Trinitate* IX, 13).

El amor, tal como Agustín lo entiende, no es el *eros* platónico. Consiste en primer lugar en la suma total de nuestros deseos naturales y nuestros deseos de alcanzar la felicidad al alcanzar la satisfacción de esos deseos. Tenemos que aprender, no obstante, que la satisfacción de todos nuestros deseos por sí misma no nos alcanzará la felicidad. Es sólo en la satisfacción del deseo para el cual es recto desear —aquí de nuevo Agustín sigue a Cicerón— aquello en que consiste la felicidad (*De Vita Beata* 2, 10). Por eso nuestros deseos necesitan dirigirse hacia objetos aparte de aquellos hacia los cuales en primer lugar los encontramos dirigidos y ordenados jerárquicamente. La dirección y la ordenación de los deseos humanos es la tarea de la voluntad (*voluntas*), y puesto que los deseos humanos en cualquier estado en que se encuentren se deben o bien a su dirección o bien a su incapacidad de dirigir la voluntad, los deseos humanos a diferencia de los deseos de los animales son involuntarios (*De Libero Arbitrio* III, 1, 2). Esta psicología agustiniana, que en el lugar que le asigna a la voluntad es llamativamente distinta no sólo del neoplatonismo sino también de cualquier psicología antigua, proporciona un nuevo relato de la génesis de la acción. Antes de considerar ese relato, es importante volver a la discusión de Agustín de la justicia para comprender cómo su concepción de la naturaleza de la acción justa presupone su psicología.

El criterio de la justicia, como ya hemos visto, es proporcionado por la forma de la justicia; y la acción justa de acuerdo con ese criterio es producido por un amor de lo justo cuyo objeto es de hecho la justicia divina. Pero no toda acción que apa-

rentemente está de acuerdo con el criterio de la justicia es realmente una acción justa. Los seres humanos pueden motivarse por la conformidad con ese criterio, no por amor de lo justo, que sólo es posible como una forma del amor de Dios, sino por la soberbia, el amor de sí mismo. Agustín caracteriza la soberbia (*superbia*) como «la falta que surge de una confianza en sí mismo y de hacer del yo la fuente de la propia vida» (*De Spiritu et Littera* vii), una falta que Agustín dio por ejemplificada en la alabanza de Pelagio de la autosuficiencia. También la entendió como el motivo de la aparente y no verdadera virtud en la historia de la Roma pagana.

Agustín concibe la soberbia como el amor de sí mismo que aspira a la autoglorificación. Y Agustín cita a Salustio (*Bellum Catilinae* vii) para mostrar que el deseo de la gloria era la pasión dominante de los romanos. Les condujo a mitigar sus otros deseos por el interés de alcanzar y preservar su propia libertad y sojuzgar a los demás (*De Civitate Dei* V, 12). Lo que la historia de la Roma pagana ejemplificaba, por tanto, no era la justicia aunque las acciones de los romanos externamente se conformaban a lo que la justicia requería. Porque los romanos paganos se movían por la soberbia, no por el amor de Dios. Y por consiguiente cuando su autoglorificación sólo podía alcanzarse o alcanzarse mejor con la injusticia descarada, fueron conducidos por la soberbia a despreciar los requerimientos de la justicia, más notablemente en su conquista y opresión de los otros pueblos.

La justicia por tanto estaba de hecho ausente de la historia de la Roma pagana, lo cual, no obstante, podía servir de ejemplo para los cristianos: «Consideremos cuán grandes son las cosas que despreciaron, cuán grandes las cosas que soportaron, qué deseos acallaron por amor a la gloria humana... y que esto nos sea útil también en suprimir la soberbia...»

En una discusión de la *De Re Publica* de Cicerón, Agustín aceptó la definición de una república de boca de Escipión en ese diálogo, según la cual una república sólo existe allí donde los ciudadanos se ponen de acuerdo en reconocer un criterio de lo recto, la aplicación del cual en los asuntos de la comunidad política resulta en la justicia. No obstante, puesto que no había justicia en la Roma pagana —defendía Agustín— «nunca hubo una república Romana» (XIX, 21).

La justicia existe sólo en esa república que es la ciudad de Dios, de la cual Cristo es el fundador y en la cual Cristo reina (II, 21). De modo que hay dos ciudades, cada una con su propia historia: la Ciudad del Hombre, cuyo primer fundador era Caín y cuya ejemplificación final era la Roma pagana, y la Ciudad de Dios. La primera de éstas fue fundada y refundada en la voluntad humana perversa que dirige los deseos a otra cosa que no sea su verdadera felicidad; la segunda de éstas fue fundada en ese don de la gracia que permite a la voluntad elegir libremente lo que de hecho conduce a su verdadera felicidad. Era la concepción agustiniana de la voluntad la que subyace a su teoría política.

¿Era esa concepción de la voluntad una invención de Agustín? ¿O era su descubrimiento? A sus propios ojos, al menos, era un descubrimiento, pero un descubrimiento de lo que siempre había estado allí. Albrecht Dihle en su obra paradójicamente titulada *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Berkeley, 1982) ha demostrado al tiempo cómo los autores de la antigüedad clásica anteriores a Agustín carecían de un vocabulario y la mayor parte, de una concepción de la voluntad, y había subrayado que era de la propia experiencia moral de Agustín, descrita en las *Confesiones*, de donde se había elaborado ese concepto. La diferencia entre Agustín y sus predecesores clásicos, por contraste con sus predecesores novotestamentarios, puede describirse de dos modos muy relacionados. El primero trata de cómo el

fracaso de alguien que conoce lo mejor que puede hacer, y sin embargo, no actúa consecuentemente debe explicarse. Dentro del marco sucesivamente re-elaborado por Sócrates, Platón y Aristóteles semejante fracaso ha de ser explicable, como habíamos notado antes, *o bien* por alguna imperfección en el conocimiento de esa persona particular en ese momento particular de lo bueno y lo mejor, *o bien* por alguna imperfección en la educación y disciplina de las pasiones. No hay ninguna tercera posibilidad. Por contraste Agustín sostuvo que es posible que alguien conozca incondicionalmente lo mejor que se pueda hacer en una situación particular y que no haya defecto alguno en las pasiones en cuanto tales, excepto que estén maldirigidas por la voluntad. La voluntad, por ser anterior a la razón, no tiene en el nivel más fundamental ninguna razón para sus mociones. Y esto señala a un segundo modo de caracterizar la diferencia entre Agustín y sus predecesores clásicos más importantes.

Tanto para Platón como para Aristóteles la razón se motiva independientemente; tiene sus propios fines e inclina a los que la poseen hacia ellos, aunque también sea necesario que los deseos superiores estén educados en la racionalidad y que los apetitos corporales estén subordinados a ella. Para Agustín el intelecto mismo necesita moverse a la actividad por la voluntad. Es la voluntad la que guía la atención hacia una dirección en lugar de otra. Es la voluntad la que determina en gran parte lo que se hace de los materiales proporcionados por la percepción sensorial para la cognición, tanto en la memoria como en el acto de cognición mismo (véase para un resumen de la postura de Agustín sobre estos temas y los sucesivos y para una lista comprehensiva de citas Dihle, *op. cit.*, capítulo VI y pp. 231-244. y R.A. Markus 'Human Action: Will and Virtue' capítulo 25 *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, A.H. Armstrong, ed., Cambridge, 1967).

Entonces la voluntad humana es el determinante último de la acción humana y la voluntad humana se maldirige sistemáticamente y se maldirige de tal modo que no está dentro de sus propias posibilidades el redirigirse. Originariamente la voluntad se dirigía al amor de Dios, pero por el ejercico de una libertad de elegir entre el bien y el mal Adán eligió dirigir su voluntad al amor de sí mismo en lugar del amor a Dios. Al obrar de esa forma Adán debilitó su libertad de elegir el bien, y debido a que las otras potencias humanas necesitan de dirección de la voluntad, Adán a partir de entonces careció de recursos para recuperar esa libertad. Cada ser humano individual revela en la condición de su voluntad, lo reconozca o no, su solidaridad con Adán. Sólo la gracia divina puede rescatar la voluntad de esa condición.

Agustín afirma *tanto* la necesidad de la gracia para la reorientación de la voluntad como la necesidad de que la voluntad asienta libremente a la gracia divina. Es innecesario para mis propósitos actuales investigar cómo estas afirmaciones se relacionan una con otra. Pero es importante recalcar que la virtud humana fundamental es una virtud de la voluntad en su vuelta a la libertad, del mismo modo en que el vicio humano fundamental es el vicio de la voluntad en su condición auto-esclavizada. El vicio humano fundamental es, por supuesto, la soberbia; por consiguiente la virtud humana fundamental es la humildad (*humilitas*), tan fundamental que sin ella, uno no puede tener amor de Dios y por tanto, no puede poseer cualquier otra virtud.

La justicia, por tanto, no puede informar el carácter de un individuo a no ser que ese carácter también esté informado por la humildad, y el enraizamineto de la injusticia en la soberbia implica que la injusticia consiste en la desobediencia. No es que la injusticia no sea también, como decía Platón, un fracaso con respecto al orden metafísico, político y psicológico, y, como decía Aristóteles, la *pleonexia*, sino que el desorden voluntario y la *pleonexia* son ambos efectos y signos de la desobediencia.

Debido a la originalidad de su relato acerca de la voluntad Agustín tuvo que innovar lingüísticamente así como conceptualmente. Al obrar de esa forma, como ha demostrado Dihle, pudo basarse en los usos cambiantes de «*velle*» y «*voluntas*» en el latín antiguo, particularmente en los contextos legales. Y en escritores tan dispares como Filón y Séneca ciertamente pueden encontrarse anticipaciones de la concepción agustiniana de la voluntad. Pero no debe dejarse que tales hechos oscurezcan lo radicalmente nuevo en Agustín. Agustín por supuesto interpretaba las escrituras en sus relatos del pecado y de la redención humanas, pero su dilucidación de éstas es propia suya en que fue capaz de dar un relato de la doctrina de Pablo en el libro de los *Romanos*, por ejemplo, utilizando un vocabulario que no era disponible al mismo Pablo. Así no hay duda alguna de que capta el significado que quería Pablo; no es un error, por tanto, imputar a Pablo una concepción de la voluntad que él mismo no podía haber expresado. Pero sería un error imputar semejante concepción a los protagonistas de cualquiera de las escuelas filosóficas, ni siquiera a los escritores estoicos que a veces se habían malinterpretado justamente de esta forma.

Así Agustín elabora un relato realmente nuevo tanto de la naturaleza de la justicia como de la génesis de la acción humana. La racionalidad de la acción recta —y ciertamente, la acción recta, según el punto de vista de Agustín, se conforma con los criterios racionales proporcionados por las formas que el intelecto aprehende— no es su primer determinante, sino una consecuencia secundaria del recto querer. Entonces la fe que inicialmente mueve e informa la voluntad es anterior a la comprensión; lo que la comprensión nos puede proporcionar es una justificación racional de haber creído inicialmente o de haber hecho lo que la fe ha mandado, pero semejante justificación siempre ha de ser retrospectiva. La racionalidad prospectiva, entendida muy a la manera de Platón, entonces es posible para el intelecto informado por la fe, informando ulteriormente la voluntad que lo había orientado hacia el estado de la fe (con la ayuda necesaria de la gracia) y que continúa orientándolo. Este carácter secundario de la racionalidad práctica es algo a lo que Agustín estaba necesariamente comprometido por su psicología de la voluntad.

La misma psicología sigue obrando en alianza con la propia doctrina teológica a lo largo de las teologías agustinianas de Europa medieval. Nuevas variantes de doctrina, como la de Pseudodionisio o la de Juan Escoto Eriúgena, se entretejerían con el pensamiento teológico. Y la realización de las implicaciones institucionales y de las otras implicaciones prácticas de la postura agustiniana era alcanzada, a menudo, por aquellos que no eran en sí mismos, teóricos, excepto de una manera *ad hoc* en el curso de los debates y de las luchas en temas prácticos, pero cuyas palabras y acciones emergen de un fondo de creencias estructurado por la teología agustiniana. El más notable de todos los que pusieron por obra las dimensiones prácticas y especialmente las políticas de esa teología era, quizás, el monje Hildebrando, que más tarde llegó a ser papa en 1073 con el nombre de Gregorio VII.

Gregorio VII era, a propósito, en la medida en que pudiera considerarse un téorico, completamente un teórico teológico. Pero dentro de su teología, como sugiere A.J. Carlyle en su discusión de Gregorio VII con una referencia específica al estoicismo (*Medieval Political Theory in the West*, vol. III, Edimburgo, 1970, p. 97), reaparecieron tesis y variaciones de un argumento de la filosofía antigua y del derecho romano transmitidos por medio de Agustín y de otros escritores patrísticos. Y puesto que Gregorio VII estaba comprometido en dar respuestas a preguntas que pocos, si alguno, de sus predecesores teológicos habían tenido que plantearse de la misma manera, no resulta sorprendente que su teología, mientras que siempre vuelve

a la escritura y a la tradición para su justificación, se basaba en recursos conceptuales del tipo cuyo uso no era característico de los teólogos de su siglo y ni siquiera de los siglos inmediatamente anteriores. Cuando reapareció la visión teocrática de Gregorio VII, fue en circunstancias sociales, políticas y teológicas tan distintas de las suyas que sus herederos no siempre se habían reconocido como tales. Al respecto, pienso especialmente en Juan Calvino y en el papa Pío IX. Lo que compartían con Gregorio VII era sobre todo su comprensión de que la naturaleza de la comunidad cristiana y de las virtudes requeridas para la vida en esa comunidad tienen que elaborarse en términos institucionales y organizacionales concretos.

Gregorio VII articulaba su teología política en el curso de desempeñar cuatro tareas papales distintas, pero relacionadas, en términos de las cuales definía la misión de su pontificado. La primera era aquella de la reforma de la iglesia. Entonces su enfoque inmediato y necesario en cuestiones particulares —tales como la obligatoriedad del celibato para los sacerdotes, la eliminación del pecado de la simonía (el pecado de comprar el oficio eclesiástico para uno mismo o para otro con dinero o cualquier otro bien mundano), la mejora de la aplicación sistemática del derecho canónico, y el respeto de la autoridad del obispo de Roma sobre los otros obispos— no debe ser oscurecida por su comprensión de la iglesia como una sociedad realmente universal. Lo que Gregorio VII expresaba en las formas idiomáticas e institucionales del siglo undécimo era una visión del lugar de la iglesia expresado mucho antes por Isidoro de Sevilla, cuando habló de la iglesia como *«universitas gentium»* (*De Fide Catholica* ii, 7) y como *«civitas regis magni»* (*Quaestiones in Vetus Testamentum: In Primum Regum* i). Dios gobierna como el rey de una ciudad con soberanía sobre el universo entero, y el Papa es el virrey de Dios.

Las reformas particulares de Gregorio VII se dirigían todas a permitir que las formas organizacionales concretas de la iglesia expresaran más adecuadamente esta universalidad y esta soberanía. El desmoronamiento generalizado en el celibato sacerdotal y en la prevención de la simonía, y en la tendencia de los obispos de valorar los favores conferidos por los príncipes más que la autoridad del papado, eran todos comprendidos por Gregorio VII como modos en que el sexo, el dinero y el poder político eran utilizados para subvertir la independencia, la libertad, de la Iglesia. Así que en su identificación de los puntos en los que se vio obligado a entrar en un conflicto político, más notablemente con el emperador Enrique IV, lo que siempre estaba en juego era una reivindicación de la habilidad de la Iglesia para determinar su propia estructura de tal manera que se conformara con la soberanía de Dios.

La *libertas*, por tanto, es una condición para la *iustitia*, y cuando tanto las sociedades políticas como la Iglesia universal se ordenan de acuerdo con la justicia, la *libertas* propia de cada voluntad también se habrá alcanzado. Al afirmar el orden de la *iustitia* en contra de los gobernantes seculares ostensiblemente cristianos en los poderes establecidos de Europa —el *Reich* salio y la Francia de los reyes capetos, cuyo engrandecimiento violentaba ese orden— se cumplía la segunda responsabilidad del pontificado de Gregorio VII. El orden de la *iustitia* es un orden incorporado en la Iglesia universal, un orden en que cada ser humano tiene su lugar propio y sus deberes propios. El ocupar ese lugar y desempeñar esa función bien es lo que quiere decir ser justo. El negarse a ocupar ese lugar o a desempeñar bien esa función o rebelarse en contra del orden que define ese lugar significa fracasar con respecto a la justicia.

La injusticia es la *inoboedientia*. El vicio al que la desobediencia da expresión es a la *superbia*, la soberbia. La virtud de fondo requerida para la justicia es la humil-

dad. De inmediato está claro que éste es, ciertamente, el esquema agustiniano de las virtudes, que presupone la psicología agustiniana, y que se expresa en términos políticos. Y Gregorio VII seguía usando el esquema agustiniano al afirmar que sólo la *iustitia* asegura la *concordia* y que cuando los fines de la justicia no son respetados, más en particular, cuando los reyes actúan como tiranos, el resultado es la discordia. La concordia que incorpora la justicia es jerárquica. Los reyes y, sobre todo, el sacro emperador romano ocupan los lugares supremos, tanto de autoridad como de responsabilidad, pero no están más protegidos por el *ius*, esa ley que expresa, más que cualquiera, lo que la *iustitia* requiere. Precisamente porque el ámbito de la justicia es universal, ningún ser humano está más allá de su protección, y las formas más básicas de protección se extienden a todos. Así la igualdad ante y bajo la ley divina pertenece a los seres humanos en cuanto seres humanos, una igualdad que se deriva de su ciudadanía en la comunidad universal y divinamente ordenada.

La tercera tarea papal de Gregorio VII era la formulación de los principios de justicia, no en el curso de sus conflictos con los grandes poderes que amenazaban el ejercicio por parte del papado de su autoridad propia, sino en las homilías que mandaba a los gobernantes de los poderes menos establecidos que miraban al papado buscando orientación. Tales gobernantes podían esperar del papado ayuda en sus pretensiones a la *libertas*. El mensaje de Gregorio VII a ellos era que «ese poder implicaba responsabilidades» (K.J. Leyser «The Polemics of the Papal Revolution» en *Trends in Medieval Political Thought*, B. Smalley, ed., Oxford, 1965, p. 55; esta es la sentencia definitiva de lo que estaba en juego entre Gregorio VII y sus oponentes y críticos), y que esas responsabilidades debían expresarse en una ley que había de ser reconocida por todos los poderes seculares, una ley que detallaba lo que requiere cualquier ley. Walter Ullman hablaba de «la clara percepción de Hildebrando de la necesidad de tener una ley con que gobernar la *societas christiana*. Esa ley por la cual expresaba repetidamente su deseo debía mostrar la destilación de la *iustitia* en el *ius*, en reglas de conducta vinculantes por lo general. Los principios hierocráticos evolucionados en tiempos pasados y en sucesos históricos constituyen la *iustitia* en su totalidad, y aquellos principios detallados deben ser disponibles para el actual gobierno de la *societas christiana*» (*The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London, 1955, pp. 274-275). Así la cuarta responsabilidad específica del papado de Gregorio VII consistía en dar instrucciones para la codificación de las partes relevantes de la ley de la ecclesia, instrucciones que dieron lugar al compendio de *Dictatus Papae*, cuyos titulares de capítulos, decía Ullmann, «incorporaban la *iustitia* en el molde del *ius*» (*loc. cit.*).

La tutela del orden de la justicia es una de las funciones específicas del Papa, y esa tutela impone un deber de respeto y de obediencia a los gobernantes seculares. Gregorio VII escribió a Toirrdelbach ua Briain, rey de Munster y pretendiente del alto reinado de Irlanda, que el mundo entero debe obedecer y reverenciar la Iglesia Romana (*véase* A. Gwynn, «Gregory VII and the Irish Church» en *Studi Gregoriani*, vol. 3, Roma, 1948), y reitera similares pretensiones a otros príncipes. Pero es importante enfatizar tanto que el Papa también es sujeto del orden de la justicia como que aunque puede juzgar, recriminar y, si es necesario, destituir a los gobernantes seculares, sin embargo, no podía asumir sus tareas. Tampoco sugería Gregorio VII que la autoridad de los gobernantes seculares derivaran del Papa o que el Papa tuviera el derecho de elegir a tales gobernantes (Brian Tierney *The Crisis of Church and State* 1050-1300, Englewood Cliffs, 1964, pp. 53-57).

Aquí no me ocupo de los argumentos utilizados por Gregorio VII en apoyo de estas pretensiones papales, algunos de los cuales se basaban en malas interpretaciones anacronísticas de precedentes proporcionados por S. Ambrosio y el papa Gelasio. Lo que importa más bien es darse cuenta por parte de Gregorio VII de que la teología agustiniana de la justicia, como cualquier concepción sustantiva de la justicia, no ha sido plenamente articulada hasta que sus consecuencias para la teoría política no hayan sido explicitadas. Lo que Gregorio VII proporciona es, por tanto, una continuación del pensamiento agustiniano en el que la relación de las dos ciudades en una sociedad cristiana se entiende en términos de la diferencia tanto en la función como en el origen del papado y de las instituciones eclesiásticas derivadas de soberanías seculares.

El anterior es de una importancia clara; deriva directamente de la institución divina. Pero el derecho secular tiene sus raíces *tanto* en el pecado original *como* en la institución divina. Por eso A.J. Carlyle observó primero que en algunos pasajes Hildebrando «mantiene que el origen de la autoridad secular se relaciona con el carácter vicioso o pecaminoso de la naturaleza humana», mientras que en otros «describe la autoridad secular como algo derivado de Dios, y que encuentra su verdadero carácter en la defensa y observancia de la justicia»; Carlyle entonces pasa a decir que «estas dos concepciones pueden parecer, a primera vista, especialmente para aquellos que no están familiarizados con la tradición estoica y patrística, inconsistentes e irreconciliables, pero esto es una mera confusión. Porque en esta tradición, el gobierno, como cualquier otra gran institución de la sociedad, como la propiedad y la esclavitud, es el resultado del pecado y representa la avaricia y la ambición pecaminosas, y sin embargo es también el remedio necesario —y en la concepción cristiana, divino— del pecado. Los hombres en el estado de inocencia ni necesitarían un gobierno coercitivo, ni pretenderían gobernar sobre sus semejantes, mientras que en el estado del pecado y de la ambición, los hombres desean enseñorearse los unos de los otros, pero también, en esta condición, los hombres necesitan control y refreno si va a alcanzarse y preservarse la justicia o la paz en alguna medida» (*loc. cit.*). Por tanto, los gobiernos seculares son *tanto* el resultado del pecado *como* divinamente ordenados. Se debe al modo en que el gobierno se enraiza en el pecado que a los gobernantes seculares no se les puede permitir ser los últimos jueces de su propio caso. Y por esta razón Dios ha dejado el remedio del papado.

El desarrollo teocrático de Gregorio VII de la concepción agustiniana de la justicia representaba el logro más alto de la tradición agustiniana antes de la reintroducción de los textos políticos y morales de Aristóteles en Europa. La comprensión gregoriana de la virtud de la justicia estaba de acuerdo con la de Aristóteles en dos puntos importantes, aunque no conocía nada ni de la *Etica* ni de la *Política*. Concebía la justicia en términos de lo que se le debe a otro con respecto a lo merecido, y valoraba ese merecido en términos del desempeño de los deberes en el lugar asignado a uno dentro de las instituciones de una comunidad estructurada determinadamente. Más aún, concebía las virtudes en general y la justicia en particular como disposiciones cuyo ejercicio encuentra su sentido al conducir a los seres humanos hacia su *telos* en lugar de alejarles de él. Pero esos puntos de acuerdo entre una postura aristotélica y otra gregoriana quizá son menos significativos de lo que al principio puedan parecer, cuando consideramos también los grandes desacuerdos entre estos dos puntos de vista. Conciernen al menos cuatro cuestiones distintas pero relacionadas.

Primero, según Aristóteles, la institucionalización de la justicia se hace en las leyes de la *polis*, y el mejor tipo de *polis* aristotélico es muy diferente de la *civitas Dei.*

Los ciudadanos de la *polis* son muy diferentes en su capacidad moral de los bárbaros incapaces de la vida de una *polis*, bárbaros que incluyen en su número la gran mayoría del género humano; y tanto las mujeres como los esclavos se excluyen de su ciudadanía. La ley de la *civitas Dei* en todas sus versiones, deuteronómica, la del sermón de la montaña, paulina, agustiniana y gregoriana es, por contraste, una ley para toda la humanidad, porque del conocimiento de sus postulados más básicos puede tomarse por responsable a cualquier ser humano. Y nadie se excluye de la *civitas Dei*, excepto por voluntad propia.

Segundo, el catálogo agustiniano de las virtudes y el contenido de las virtudes tal como se especifican por Agustín y por Gregorio VII se diferencian de modos significativos de sus homólogos aristotélicos. Aristóteles no encuentra lugar entre las virtudes ni para la humildad ni para la caridad. Agustín y Gregorio VII afirman que sin la humildad ni la caridad no puede haber semejante virtud como la justicia. La ley de la *civitas Dei* requiere un tipo de justicia hacia el no-nacido que las medidas propuestas por Aristóteles para controlar el tamaño de la población de la *polis* les deniega. El tipo más alto de ser humano, según Aristóteles, es el hombre magnánimo. El tipo más alto de ser humano según cualquier postura cristiana, incluida la agustiniana, es el santo.

Tercero, la comprensión aristotélica de la relación de los seres humanos tanto a lo bueno y a lo mejor como al bien particular inmediato de cada uno se especifica en términos de una psicología de la razón, de la pasión y del apetito, dentro de la cual no hay lugar alguno para una concepción cualquiera de la voluntad. Pero según la versión agustiniana de la Cristiandad, es por la mala voluntad, *mala voluntas*, que nos alejamos del bien, y sólo es por la reorientación de la voluntad como podemos intentar alcanzarlo.

Cuarto y en último lugar, la clave de la concepción agustiniana de la justicia y de cualquier otra cosa es la comprensión bíblica de Agustín de la relación del alma con Dios, como creada por Dios, requerida por Dios a obedecer su ley justa y destinada para la vida eterna en sociedad con él. Pero dentro de la ética y la política aristotélica, como dentro de su cosmología, no hay lugar para un creador divino ni para un legislador divino como tampoco hay lugar para un *telos* humano más allá de aquel que los mortales han de alcanzar antes de la muerte.

No debe ser sorprendente, por tanto, que cuando los textos políticos y éticos de Aristóteles fueron reintroducidos en Europa, los protagonistas de la teología agustiniana a menudo veían en Aristóteles poco más que materia para la condena. Y podría ser que desde su propia postura tuvieran razón, dadas estas grandes diferencias. Lo sorprendente es más bien que cualquiera hubiera concebido posible unir la filosofía aristotélica con la teología agustiniana dentro de un esquema de pensamiento singular, a pesar de su complejidad. Mas en las universidades del siglo décimotercero el proyecto de tornar esta posibilidad en una actualidad iba a ser central para la investigación intelectual y moral, particularmente entre los maestros y estudiosos dominicos.

CAPITULO X

SUPERAR UN CONFLICTO DE TRADICIONES

HHL

Un lector de finales del siglo veinte de Sto. Tomás de Aquino tiene que habérselas con cuatro características de la *Summa Theologiae*, cada una de las cuales tiene que recibir la importancia que merece (para el mejor relato general véase R. McInerny *St. Thomas Aquinas*, Notre Dame, 1982). La primera es que a pesar de su extensión, es una obra que se presenta a sus lectores mientras está todavía elaborándose. No quiero decir con esto sólo ni principalmente que de hecho estaba inacabada en el momento de la muerte del Aquinate en 1274, algo de la tercera parte aún quedaba por escribir y las partes anteriores aún abiertas para la revisión. Aún más importante es el modo en que cada artículo, cada cuestión, lleva el argumento tan lejos como necesita tomarse, a la luz de lo que el Aquinate conocía de la discusión de cada argumento particular hasta entonces, a la vez que admite retomarlo posteriormente. Y luego sugeriré que esto es una pista importante para el método de investigación del Aquinate.

En segundo lugar, el trabajo de construcción filosófica y teológica del Aquinate es sistemático, de un modo y de un grado que sobrepasa incluso a Platón, a Aristóteles y a Agustín. Por lo tanto, es importante cuando uno trata de las opiniones desarrolladas por el Aquinate sobre materias o temas particulares —como haré al considerar sus relatos de la justicia y de la racionalidad práctica— no abstraer éstas pedazo a pedazo ni tratarlas demasiado aisladamente del contexto proporcionado por su punto de vista global o por su método. El grado de interdependencia entre el tratamiento del Aquinate de un conjunto de cuestiones y temas y su tratamiento por otro, por supuesto, varía, pero a veces las relaciones son, al menos para los lectores modernos, inesperadas, como por ejemplo, el modo en que el Aquinate desarrolló sus opiniones acerca de la acción, la pasión y el movimiento en relación con su tratamiento de las doctrinas de la creación y de la gracia actual (*véase*: B. Lonergan *Grace and Freedom*, New York, 1971, especialmente el capítulo 4).

En tercer lugar, el Aquinate escribe intencionadamente a partir de una tradición, o mejor dicho, a partir de al menos dos tradiciones, extendiendo cada una como parte de su tarea de integrarlas en un modo sistemático de pensamiento singular. Encontró estas dos tradiciones, cada una con sus textos autorizados y sus propios comentarios clásicos, no sólo en esos textos y comentarios sino también en su docencia y disputa diaria en la Universidad de París y en aquellas preguntas que enfocaron el conflicto contemporáneo tanto en la Iglesia como en la sociedad secular. Para Aristóteles la ciencia global dentro de la cual las investigaciones acerca del razona-

HHL

miento práctico y la justicia encuentran su lugar había sido la política, y el medio necesario para su experiencia en la acción había sido la *polis*; para el Aquinate las preocupaciones de la política tenían que entenderse dentro del marco de una teología racional, y la *civitas* tenía que entenderse en relación con la *civitas Dei*. Los lectores modernos no-teólogos del Aquinate pueden suponer en este punto que sus dificultades en ponerse de acuerdo con la relación del Aquinate con la tradición es el resultado de su alienación de la teología de éste. De hecho, sospecho que es más bien al revés. Se debe a que la concepción de tradición está muy a disgusto en la cultura moderna —y cuando aparezca, normalmente es en la forma bastarda que le da el conservadurismo político moderno— que a ellos les resulta difícil ponerse de acuerdo con la teología metafísica del Aquinate.

En cuarto lugar, los lectores del Aquinate tienen que habérselas con su singularidad de propósito. «La pureza del corazón es querer una sola cosa,» decía Kierkegaard. De manera muy diferente ha escrito John Rawls que «aunque subordinar todas nuestras metas a un solo fin no violenta estrictamente los principios de la elección racional..., esto aún nos parece irracional, o incluso demencial» (*A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971, p. 554). Los ejemplos que Rawls acaba de dar de los que de este modo han jurado su fidelidad a un fin dominante son los de S. Ignacio de Loyola y del Aquinate. Lo que Rawls dice es una medida ilustrativa de la distancia cultural que separa a los protagonistas de la modernidad del Aquinate. No obstante, es interesante que esos protagonistas a menudo no toman a Aristóteles por demente o enajenado de manera similar.

Así Rawls generalmente cita a Aristóteles con aprobación, y Martha Nussbaum ha contrastado agudamente el relato aristotélico del juicio práctico con la postura tomista de Maritain (ensayo 4 en su comentario al *De Motu Animalium*, Princeton, 1978), enfatizando en obras posteriores la variedad y heterogeneidad de los bienes reconocidos por Aristóteles (*véase*: *The Fragility of Goodness*, Cambridge, 1985, y «The Discernment of Perception: an Aristotelian Conception of Private and Public Rationality,» en *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol I, J.C. Cleary, ed., Lanham, 1986). Pero el Aquinate también reconocía la variedad y la heterogeneidad de los bienes y, ni más ni menos que Aristóteles, los entendió como bienes en la medida en que eran y en virtud de su ser constituyentes del tipo de vida dirigido a lo bueno y a *lo* mejor. Lo que oscurece el reconocimiento del grado en el que el Aquinate y Aristóteles están de acuerdo aquí es, en parte al menos, el no conseguir reconocer que fue a través de la comprensión aristotélica de la integración de los bienes que la vida del mejor tipo de *polis* nos proporciona, y a través de su teología que especifica el orden teleológico del cosmos, dentro del cual la vida política encuentra su cumplimiento, que el Estagirita llegó a entender la unidad del bien supremo humano del modo en que lo entendió. Un Aristóteles cuya *Etica* se lee en el mayor número de los casos separado de su *Política*, y ambos como si su teología no existiera, está bastante más alejado del Aquinate como Aristóteles estaba de hecho.

No obstante, la obra del Aquinate, especialmente en la *Summa Theologiae*, está informada por una unidad de propósito muy fuerte, expresada tanto en su concepción de la unidad última del bien como en el modo en que escribe acerca de ello, lo cual excede notablemente incluso al de Aristóteles. Y quizá nada menos que esto le había permitido enfrentarse a los requerimientos aparentemente incompatibles y conflictivos de las dos tradiciones distintas y rivales, la aristotélica y la agustiniana, las dos en sus versiones del siglo decimotercero irremediablemente opuestas la una

a la otra para muchos de sus contemporáneos, a las cuales, sin embargo, prestó su lealtad. ¿Cómo fue capaz de hacerlo?

Cuando dos tradiciones intelectuales rivales de gran envergadura se enfrentan, un rasgo central del problema de la decisión entre sus pretensiones es, característicamente, que no hay camino neutral alguno de caracterizar ni la materia acerca de la cual dan sus relatos rivales ni los criterios por los cuales sus pretensiones pueden valorarse. Cada postura tiene su propio relato de la verdad y del conocimiento, su propio modo de caracterizar la materia relevante. Y el intento de descubrir un conjunto de criterios neutral e independiente o un modo de caracterizar los datos que sea a la vez aceptable para todas las personas racionales y suficiente para determinar la verdad de las cosas sobre las cuales las dos tradiciones están en desacuerdo, se presenta, por lo general, y quizás universalmente, como la búsqueda de una quimera. Entonces, ¿cómo puede desarrollarse una genuina controversia? Lo hace característicamente en dos fases.

La primera es aquella en la que cada una caracteriza los argumentos de su rival en sus propios términos, haciendo explícito el fundamento por el cual rechaza lo que es incompatible con sus propias tesis centrales, aunque a veces permite que desde su propio punto de vista y a la luz de sus propios criterios de juicio, su rival tenga algo que enseñarle en cuestiones marginales y subordinadas. Se alcanza una segunda fase cuando los protagonistas de cada tradición, tras considerar los modos en que su propia tradición, por sus propios criterios de éxito en la investigación, haya encontrado dificultades para desarrollar sus investigaciones más allá de un cierto punto, o haya producido antinomias irresolubles en algún área, se pregunta si la tradición alternativa y rival quizá sea capaz de proporcionar recursos para caracterizar y explicar los fracasos y los defectos de su propia tradición más adecuadamente que lo que ellos mismos, utilizando los recursos de su tradición, hayan conseguido.

Toda tradición semejante, hasta cierto grado significativo, se mantiene o se derrumba como un modo de investigación y tiene dentro de sí en cada una de las fases, una problemática más o menos bien-definida —ese conjunto de cuestiones, dificultades y problemas que han surgido de sus logros previos en la investigación—. Característicamente, por tanto, tales tradiciones poseen medidas para valorar su propio progreso o falta de progreso, incluso cuando tales medidas necesariamente se enmarcan en términos de —o presuponen— la verdad de aquellas tesis centrales a las que la tradición presta su lealtad.

En la controversia entre tradiciones rivales la dificultad de pasar de la primera a la segunda fase está en que requiere un don inusitado de empatía así como de intuición intelectual en los protagonistas de una tradición para poder entender las tesis, los argumentos y los conceptos de su rival de modo que sean capaces de verse desde esa postura ajena y de recaracterizar sus propias creencias según una manera apropiada desde la perspectiva ajena de la tradición rival. Semejantes dones inusitados no habían aparecido en las confrontaciones anteriores entre las tradiciones agustinianas y aristotélicas; y en las condiciones sociales e intelectuales de finales del siglo duodécimo y de comienzos del siglo decimotercero hubiera sido muy difícil que fuera de otro modo.

La cultura europea de finales del siglo undécimo y del siglo duodécimo era tal que la investigación filosófica era mayormente asistemática y los estudios teológicos mayormente afilosóficos. Por supuesto que había figuras filosóficas excepcionales, como Anselmo y Abelardo, pero el clima intelectual en las generaciones subsiguientes está mejor representado por Juan de Salisbury. Y cuando en las universidades

HHL

recién fundadas del siglo decimotercero los textos metafísicos, psicológicos, éticos y políticos de Aristóteles se hicieron disponibles, iban acompañados por interpretaciones y comentarios islámicos, algunos de los cuales parecían poner a Aristóteles en una oposición irreconciliable con la doctrina cristiana, aún más con la teología agustiniana, en temas como la inmortalidad del alma y la eternidad del universo. Así los seguidores de Ibn Roschd, latinizado como Averroes, en la Universidad de París y en otros lugares se encontraron metidos en una empresa filosófica que aparentemente generaba conclusiones incompatibles con la teología a la que prestaban su lealtad. Su predicamento resultante iba a fortalecer a los oponentes agustinianos del aristotelismo en su condena del mismo.

Era providencial para el desarrollo intelectual del Aquinate que después de sus primeros estudios en París fue, desde 1248, cuando tenía veintitrés años, hasta 1252, el discípulo de Alberto Magno en el nuevo *studium generale* dominico en Colonia. Ciertamente, aunque lo desconocemos, podía haber estudiado con Alberto en París. Tres aspectos de la grandeza de Alberto eran cruciales para el desarrollo del Aquinate. El primero es la parte que desempeñó en reavivar la teología agustiniana recuperando su contenido filosófico, basándose —como el propio Agustín había hecho— en fuentes que o bien eran neoplatónicas o bien habían sido influidas por el neoplatonismo. Así contribuyó al renacimiento de la teología filosófica agustiniana, a la vez que —y este es el segundo aspecto de su grandeza, importante para la educación del Aquinate— insistía en contra de algunos agustinianos en la autonomía relativa de las ciencias naturales en la que la investigación comienza con los particulares.

En la astronomía Alberto era seguidor de Ptolomeo, en la biología de Galeno. El mismo hizo y escribió observaciones de plantas, animales y fenómenos astronómicos, señalando, por ejemplo, el error de Aristóteles sobre la frecuencia de los arcos iris. Sin embargo esta disposición de corregir a Aristóteles tanto en las ciencias naturales como en la metafísica iba acompañada por otra característica que iba a ser esencial para el Aquinate, una convicción de que el primer paso para comprender los textos de Aristóteles para poderlos responder, bien sea con asentimiento o con disensión, es dejar que Aristóteles hable con su propia voz, en la medida de lo posible sin distorsionarlo con el comentario interpretativo. Así Alberto en sus comentarios mayores dejó claro que exponía y clarificaba las posturas de Aristóteles, reservando sus propias opiniones para su expresión en otros lugares (*véase*: J.A. Weisheipl *Friar Thomas D'Aquino*, Washington, DC, 1983, pp. 41-43).

Así cuando el Aquinate, como resultado de su educación con Alberto Magno, se enfrentaba con las pretensiones de dos tradiciones filosóficas distintas e incompatibles en cosas importantes, se había entrenado en comprender a cada una desde dentro. Quizá ningún otro en la historia de la filosofía se había puesto en semejante situación, ni se había planteado en consecuencia las preguntas que condujeron a una concepción de la verdad, que articulaba en sus *Quaestiones Disputatae* más antiguas de 1256-57, y a una concepción de la realidad correspondiente, lo esencial de la cual había expuesto un poco antes en lo que muy probablemente fuera el primer tratado que había escrito, *De Ente et Essentia*. Quizá se entienda mejor cómo la situación intelectual inicial del Aquinate influyó en sus razones para afirmar esas concepciones particulares de la verdad y de la realidad considerando por qué algunos escritores modernos las han rechazado.

Esos escritores han preguntado cómo podía ser que nuestra red entera de creencias y conceptos pueda juzgarse verdadera o falsa, adecuada o inadecuada, en virtud

de su relación inicial a alguna realidad bastante externa a esa misma red. Porque para poder comparar nuestras creencias y conceptos con esa realidad tenemos que tener ya creencias acerca de ella y haber comprendido algunos de nuestros conceptos en cuanto se aplican a ella. Así, concluyen, una comprensión de cualquier realidad, en relación con la cual la verdad y la falsedad, la adecuación y la inadecuación se juzgan, debe ser interna a nuestra red de conceptos y creencias; no puede haber referencia más allá de aquella red a cualquier cosa realmente externa a ella. Este es un tema argumentativo común a la crítica hegeliana de lo que él había entendido como el *ding-an-sich* kantiano, al idealismo tardío del siglo diecinueve y al rechazo de Hilary Putnam de lo que llamó «realismo externo» (*véase*: *The Logic of Hegel*, Encyclopaedia *Logic*, W. Wallace, trad., Oxford, 1873, secciones 44 y 124; T.H. Green *Prolegomena to Ethics*, Oxford, 1893, capítulo I, y H. Putnam *Reason Truth and History*). Es característico de los que adoptan esta postura que, casi siempre en la práctica y a menudo en la teoría, manifiestamente tratan del concepto de la verdad como nada más que una idealización del concepto de una asertabilidad garantizada. Porque desde esta postura no podemos tener criterio alguno de la verdad más allá de las mejores garantías que podamos ofrecer para nuestras aserciones, y aunque las mejores garantías pueden no ser, a la larga, las que ahora aducimos, sólo pueden ser aquellas que serán invocadas por los mejores investigadores racionales entre nuestros sucesores.

Así los conceptos de la verdad y la realidad se definen internamente a nuestro esquema de conceptos y creencias. A veces se tiene por uno de los beneficios de esta postura que desde cualquier escepticismo a grandes rasgos ella deja de ser formulable coherentemente. Porque semejante escepticismo presupone que nuestro esquema de conceptos y creencias puede ser mayormente, quizás enteramente, falso e inadecuado, y que a su vez presupone que no es, según el punto de vista de Hegel, Green y Putnam, el juez de su propio caso, buscando su concepto y sus criterios de verdad dentro de sí y asegurando además que no hay ningún error que no pueda corregirse, en principio, por sus propios recursos como algunos gustan de decir.

Una palabra clave en la formulación de este tipo de internalismo con respecto a la verdad y a la realidad es «nosotros». La asunción subyacente a su uso es que sólo hay una comunidad global de investigación, que comparte sustancialmente uno y el mismo conjunto de conceptos y creencias. Pero, ¿qué pasa si aparece una segunda comunidad cuya tradición y procedimientos de investigación se estructuran en términos diferentes, conceptos y creencias, mayormente incompatibles y mayormente inconmensurables que definen la asertabilidad garantizada y la verdad en términos internos a su esquema de conceptos y creencias?

Cada una de estas comunidades rivales de investigación es capaz de caracterizar la otra como equivocada desde su punto de vista; pero al negar las pretensiones de la otra no puede afirmar más que lo que la otra afirma *está* equivocado desde su punto de vista. Pero después de todo, no es eso lo que está en juego; al menos esto es algo en que las dos partes pueden ponerse de acuerdo. Lo que los protagonistas de cada una de las tradiciones rivales deben hacer en este momento es elegir entre dos alternativas, la de abandonar *cualquier* pretensión a la verdad que pueda atribuirse a los juicios fundamentales subyacentes a su modo de investigación *o* la de hacer una pretensión a la verdad del tipo que apele más allá de su peculiar esquema de conceptos y creencias, a algo externo a ese esquema. La primera de estas alternativas habría vaciado el concepto de investigación incorporado tanto en la tradición aristotélica como en la agustiniana de su contenido distintivo. Porque ambas han concebi-

do la investigación en términos de una orientación hacia la verdad independiente de la mente del investigador. Y ciertamente está claro que el abandono de la concepción clásica de la verdad en su integridad, más que su modificación y enmienda, sólo llega a ser posible después y a la luz de una particular historia posthegeliana en la que el pragmatismo de James y de Dewey parecen haber abierto nuevas posibilidades.

La necesidad en el siglo decimotercero para aquellos enfrentados con las pretensiones de las tradiciones aristotélicas y agustinianas de moverse en la dirección en la que el Aquinate de hecho se movió es, por tanto, manifiesta, en retrospectiva. El nuevo relato de la verdad del Aquinate retaba lo que ya había sido la postura agustiniana prevalente, de modo que no es sorprendente que sólo fuera el Aquinate el que, en aquel momento, supo cómo elaborar las concepciones que tanto la filosofía como la teología requerían. P.F. Mandonnet, en un libro cuyas tesis centrales ahora se niegan uniformemente (*Siger de Brabant et l'Averroïsme latin an XIIIe siécle*, 2 Vols., Louvain, 1908 y 1911), adscribía a los averroístas latinos y particularmente a Sigerio de Brabante una solución rival al problema que se le presentaba al Aquinate, que invocaba una teoría según la cual una tesis particular puede ser verdadera para la filosofía, mientras que alguna tesis lógicamente incompatible es verdadera para la teología. Así desde la postura atribuida a los averroístas latinos por Mandonnet, el predicado «verdadero» se hubiera sustituido por el predicado «verdadero para...».

En cualquier caso, lo que habría prevenido a la mayoría —pero quizá no a la totalidad— de los averroístas de mantener cualquier teoría semejante fuera el hecho de que compartían con todos los demás aristotélicos una adherencia inamovible al principio de la no-contradicción tal como está formulado y defendido por Aristóteles en el Libro Gamma de la *Metafísica* (*véase*: F. Van Steenberghen *Thomas Aquinas and Radical Aristotelianism*, Washington, D.C., y, para un anterior rechazo de la postura de Mandonnet acerca de Sigerio, E. Gilson *Etudes de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921). No obstante, Mandonnet tenía una intuición genuina, aquella de que los mayores problemas intelectuales del siglo decimotercero sólo podían resolverse sobre la base de una concepción sistemática de la verdad que permitió a las tesis aristotélicas y agustinianas que se reformularan dentro de uno y el mismo marco. La postura que Mandonnet elaboró para Sigerio quizá fuera la única alternativa a la postura tomada por el Aquinate para cualquiera que se negara simplemente a rechazar bien la postura aristotélica bien la agustiniana.

Entonces lo que hace el Aquinate en *De Ente et Essentia* y en las discusiones introductorias de las *Quaestiones Disputatae de Veritate* es exponer un conjunto de distinciones referentes a la esencia y a la existencia, por una parte, y a la verdad, por otra, distinciones cuya justificación yace en lo que ellas le permitían alcanzar al reconstruir tanto la postura aristotélica como la agustiniana dentro del marco de una teología metafísica unificada. No hablaré aquí de la mayor parte de ese logro. Pero dados mis propósitos actuales, es imposible evitar tomar nota de la función de esas distinciones al permitirle al Aquinate dar un relato de aquella realidad por referencia a la cual el término de toda explicación y comprensión intelectual adecuada, bien sea teórica o práctica, tiene que especificarse y en relación con la cual la ordenación de toda explicación y comprensión subordinada tiene que hacerse. Dicha realidad que proporciona, como hace, el término de toda comprensión *ex hypothesi* no puede, por sí misma, explicarse con respecto a su naturaleza y sus características, por otra más allá de sí. Nada la puede hacer diferente de lo que es; necesariamente, por tanto, es lo que es, y por la necesidad de su ser y de su acción contrasta con la contingencia de todos los demás seres y acciones.

Así tiene que proporcionar un *telos* final para los otros seres con respecto a su causalidad final. Pero que ellos tengan que perseguir este o aquel bien particular aquí y ahora para entrar realmente en relación con aquello que constituye su bien final siempre será cuestión de lo contingentes que sean las cosas. Y la investigación acerca de estas contingencias, caracterizables tanto por la sola razón humana como por la revelación divina en la fe, es parte central de la tarea del metafísico y del teólogo filosófico. Cómo esa investigación tiene que proceder se ejemplifica en la discusión del Aquinate del *telos* específicamente humano. Pero es esclarecedor considerar primero más en general la estructura de las investigaciones del Aquinate, particularmente en la *Summa Theologiae*, recordando lo que se ha dicho que es una obra todavía en el proceso de elaboración.

Cada artículo en la *Summa* plantea una pregunta cuya respuesta depende del resultado de un debate esencialmente incompleto. Porque el conjunto de argumentos heterogéneos y a menudo disparatados en contra de cualquier postura a la que las investigaciones del Aquinate por el momento le habían conducido a aceptar siempre está abierto a añadiduras de argumentos aún no previstos. Y no hay modo alguno, por tanto, de excluir por adelantado la posibilidad de que aquello hasta ahora admitido tenga que modificarse o incluso rechazarse. Aquí no hay nada peculiar en los procedimientos del Aquinate. Es de la naturaleza de toda dialéctica, entendida tal como Aristóteles la entendía, ser esencialmente incompleta.

No obstante, los procedimientos del Aquinate le permitían en muchas ocasiones al menos, poner una confianza más racional en las respuestas que daba a las preguntas particulares que aquello proporcionado por los argumentos particulares que aduce; y esto es así por dos razones distintas. La primera, porque el Aquinate estaba metido en una obra global de construcción dialéctica en la *Summa* en la que cada parte elemental encuentra su lugar dentro de una estructura mayor, que a su vez contribuye al orden de la totalidad. Así las conclusiones en una parte de la estructura pueden confirmar y de hecho confirman las conclusiones a las que se llega en otras partes. La segunda, porque el Aquinate ponía cuidado en cada discusión de traer a colación todas las contribuciones relevantes al argumento e interpretaciones que se habían preservado y transmitido dentro de las dos tradiciones mayores. Así las fuentes bíblicas se confrontan con Sócrates, Platón, Aristóteles y Cicerón, y todos ellos con los pensadores árabes y judíos, así como con los escritores patrísticos y teólogos cristianos tardíos. La extensión y el detalle de la *Summa* no son rasgos accidentales de ella, sino integrales para su propósito y más particularmente, el de proporcionar tanto al propio Aquinate como a sus lectores la garantía de que los argumentos aducidos en los artículos particulares eran los más fuertes producidos hasta entonces desde cualquier punto de vista.

El Aquinate entonces estaba metido en una larga serie de debates constructivos a través de cuyos argumentos y conclusiones construía o reconstruía una representación del orden jerárquico del universo. Tal como he sugerido, lo que justifica sus tesis fundamentales en la ontología y en la teoría de la verdad es su indispensabilidad para este trabajo de representación. Lo que justifica su representación del orden de las cosas en contra de sus rivales averroístas, neoplatónicos y agustinianos es su capacidad de identificar, explicar y trascender sus limitaciones y defectos, mientras guardaba de ellos todo lo que sobrevive la interrogación dialéctica según un modo en el que los rivales a partir de sus recursos filosóficos no fueran capaces de presentar contrapartida alguna.

De inmediato se hará la siguiente objeción. Seguramente, se dirá, que la justificación racional, según Aristóteles y el Aquinate, es una cuestión de deducibilidad a partir de primeros principios, en el caso de aserciones derivadas, y de la auto-evidencia como verdades necesarias para estos mismos primeros principios. De modo que tu relato de la justificación racional de la postura global del Aquinate es bastante inconsistente con el propio relato del Aquinate de la justificación racional. Lo que esta objeción no llega a tomar en cuenta es la diferencia entre la justificación racional dentro de una ciencia, la justificación racional de una ciencia y la justificación racional requerida por un relato de las ciencias como un sistema integral, jerárquicamente ordenado. La justificación racional dentro de una ciencia perfeccionada es ciertamente cuestión de demostrar cómo las verdades derivadas siguen de las verdades primeras de esa ciencia particular, en algunos tipos de casos complementados por premisas adicionales; y la justificación de los principios de una ciencia subordinada por alguna investigación de orden superior será, similarmente, demostrativa. Los primeros principios mismos serán justificables dialécticamente; su evidencia consiste en su reconocibilidad, a la luz de semejante dialéctica, referente a cómo sea el caso en sí mismo, qué atributos, por ejemplo, pertenecen a la naturaleza esencial de lo que constituye la materia fundamental de la ciencia en cuestión (acerca de los primeros principios, *véase* el *Comentario a la Etica* I, lección xi; *Comentario a los Analíticos Posteriores* II, lección xx; y *Summa Theologiae* Ia, 85, 8).

Por supuesto que hay primeros principios concernientes con relaciones conceptuales básicas tales como aquellas de las partes a los enteros de modo que cualquier ser racional los ha de considerar innegables, de algún modo u otro. Pero ni siquiera ellos están inmunes a diversidad de interpretaciones, y por sí mismos no pueden proporcionar los primeros principios de cualquier ciencia sustantiva. Los primeros principios capaces de proporcionar la sustancia de semejante ciencia siempre tiene que incluir premisas adicionales. Y esto es verdad en el nivel más fundamental. Ciertamente, según el Aquinate, aprehendemos el *ser* como el concepto más fundamental de la investigación teórica y explicitamos lo que aprehendemos en el reconocimiento que nuestros juicios prestan al principio de la no-contradicción. De modo similar, aprehendemos el *bien* como el concepto más fundamental al formar la actividad práctica y explicitamos lo que aprehendemos en el reconocimiento que nuestras acciones prestan al principio de que el bien ha de hacerse y el mal evitarse. Pero cuando cada persona asesora qué es lo bueno y lo mejor que ella puede hacer, se necesita mucho más.

La actividad práctica humana se informa por clases diferentes de tendencias (*inclinationes*). Está la tendencia de cada persona en cuanto ser hacia la persistencia en ese ser, hacia la autoconservación. Está la tendencia de cada persona en cuanto animal expresada en el propósito de engendrar y educar a los niños de modo que participen en las formas de la vida humana. Y está la tendencia de cada persona en cuanto ser racional y social expresada en el propósito de buscar esos bienes racionales que incluyen la búsqueda del conocimiento, y sobre todo, la búsqueda del conocimiento de Dios. Es importante que estas *inclinationes* estén ordenadas: educamos a nuestros hijos para que sean capaces de participar en la búsqueda del conocimiento; subordinamos nuestra necesidad de autoconservación si las vidas de nuestros hijos o la seguridad de nuestra comunidad están gravemente en peligro. Por supuesto que no es el caso que cada uno siempre ordena sus inclinaciones de esta manera, pero los patrones generales de un comportamiento distintivamente humano muestran esas tendencias de tal modo que son los fines a los que se dirigen los que propor-

cionan nuestras experiencias primarias de la búsqueda de bienes particularizados (*S.T.* I-IIae, 94, 2).

Por tanto, cada individuo se enfrenta inicialmente con preguntas similares a éstas ¿cómo he de alcanzar los bienes que tengo delante? ¿qué es lo mejor que debo intentar conseguir ahora? ¿es una determinada cosa realmente un bien o sólo se me aparece como tal? Y esta confrontación inicialmente no es teórica, sino en el contexto de las inmediaciones de la práctica. Por supuesto que hay, como el Aquinate se daba cuenta, modos equivocados de responder a todas estas preguntas. Cada individuo tiene dentro de sí, según la opinión del Aquinate, una capacidad de dar las respuestas acertadas, pero esta capacidad tiene que elicitarse. Conseguir elicitar esa capacidad implica el descubrimiento de principios, formulados en grados varíos de explicitud en casos diferentes, que le guían a uno hacia lo bueno y lo mejor para sí. Que exista aquello que es lo mejor para uno es algo que se entiende inicialmente al articularse uno mismo la aprehensión básica del bien, pero la pregunta de cómo ha de entenderse con el detalle adecuado el fin de uno requiere, para su respuesta, una actividad de interrogación dialéctica, de considerar alternativas y de decidir entre ellas. Lo que la persona individual tiene que hacer aquí refleja lo que el filósofo de la ética en cuanto teórico tiene que hacer. Y, como en el caso del filósofo de la ética, no se trata simplemente de ser capaz de *deducir* la verdad bien acerca del fin verdadero de los seres humanos, bien de lo que habría que hacer para alcanzarlo. Como el filósofo de la ética, la persona individual que plantea seriamente las preguntas acerca de su bien está ocupado en *construir* un sistema deductivo a través del cual pueda descubrir las respuestas verdaderas a esas preguntas. Una ciencia práctica plenamente perfeccionada será entonces, como las otras ciencias, un sistema de verdades demostrables, pero el logro o bien de esa ciencia o bien de semejante aprehensión parcial de sus verdades como se requiere de los agentes ordinarios es una obra de construcción dialéctica (*Comentario a la Etica* I, lect. xii).

Es un error cartesiano, fomentado por una mala comprensión de la geometría euclídea, suponer que por un acto inicial de aprehensión, en primer lugar, podemos comprender el sentido pleno de las premisas de un sistema deductivo, y sólo entonces, en segundo lugar, proceder a investigar lo que sigue de ellos. De hecho, sólo en la medida en que comprendemos lo que sigue de esas premisas comprendemos esas mismas premisas. Cuando partimos de las premisas, nuestra aprehensión inicial será característicamente parcial e incompleta, incrementándose en la medida en que comprendemos qué es lo que estas premisas encierran y qué no.

Así en la construcción de cualquier ciencia demostrativa a la vez argumentamos *a partir de* lo que tomamos, a menudo con razón, como verdades subordinadas a los primeros principios (*Comentario a la Etica*, *loc. cit.*), y *a partir* de los primeros principios *a* las verdades subordinadas (*Comentario al De Trinitate de Boecio*, q. VI, 1 ad 3). Y en este trabajo de llegar a comprender cuáles son las premisas que exponen el caso *per se*, de tal modo que funcionan como primeros principios, continuamente profundizamos en nuestra aprehensión del contenido de esos primeros principios y corregimos esas malas aprehensiones en las que todo el mundo tiende a caer.

Este relato de cómo se entienden los primeros principios y su lugar en la investigación está profundamente reñido no sólo con el relato cartesiano y otros relatos racionalistas de la estructura de la teoría filosófica y científica, sino también con las teorías morales de pensadores tan variados como Hobbes, Hume, Bentham y Kant, para cada uno de los cuales existe un modo de fundamentar adecuadamente el

primer principio o los primeros principios de la acción recta apelando a consideraciones que toman por ser igualmente disponibles al comienzo de la investigación para toda persona racional en cuanto tal. Ninguno de ellos concibe la vida moral como un viaje hacia el descubrimiento de los primeros principios como fin, el último termino del cual es, en los dos sentidos de «fin», el fin de ese viaje, de modo que, en un sentido estricto, es sólo al final cuando conocemos si de hecho conocíamos o no al principio lo que verdaderamente era el principio. Como había comentado Aristóteles, es difícil conocer que uno conoce.

Por supuesto que ha habido tomistas notables en el último siglo que se habían opuesto a este relato de los primeros principios tan enérgicamente como cualquier humeano o kantiano, adscribiendo tanto a Aristóteles como al Aquinate una creencia en un conjunto de primeros principios necesariamente verdaderos que cualquier persona verdaderamente racional es capaz de valorar como verdadera. Para este tipo de tomista la superioridad racional del sistema de pensamiento global del Aquinate no está ni en su haber trascendido las limitaciones de sus tradiciones predecesoras ni en su no haber sido similarmente trascendido desde entonces por cualquier sistema de pensamiento sucesor, sino en su capacidad argumentativa de enfrentarse con sus rivales modernos en el lugar elegido *por estos* para el debate y de mostrar la superioridad racional de sus pretensiones acerca de los primeros principios en comparación con las de ellos. El resultado de estos debates, no obstante, está ahora claro.

En la filosofía moral la pregunta central a la que los participantes en aquellos debates habían esperado responder era: ¿cuáles son esos principios que gobiernan la acción a los que ningún ser humano racional podía negar su asentimiento? La llamada de Hume al consenso respecto a las pasiones, las formulaciones de Kant del imperativo categórico y el principio de la utilidad eran todos intentos de proporcionar una respuesta a esta pregunta. Sin embargo, cada una de estas preguntas resultaron susceptibles de un rechazo por los seguidores de respuestas rivales, cuyas pretensiones a la justificación racional eran tan poco debatibles como aquellas de sus oponentes. Y tampoco hay una gran diferencia con los herederos contemporáneos de Hume, Kant y Mill; ellos también están involucrados en una batalla en la que nadie está finalmente derrotado, porque nadie jamás sale el vencedor. Una respuesta interesante al reconocimiento de esta situación por aquellos que de otro modo estarían de acuerdo con los herederos de Hume, Kant y Mill en su lealtad hacia los ideales de la ilustración ha sido la redefinición reciente de la tarea de la filosofía moral como la de hacer coherentes y sistemáticas «nuestras» intuiciones acerca de qué sea correcto, justo y bueno, donde «nosotros» somos los habitantes de una particular tradición social, moral y política, la del individualismo liberal. Así que se vuelve a introducir un concepto de tradición como parte del fondo *de facto* necesario para la investigación normativa.

Los tomistas que participaron en las primeras fases de este debate compartían su resultado inconcluso e insatisfactorio. En ningún tema principal refutaron a sus oponentes de tal modo como para persuadirlos, y esto era así no sólo porque habían aceptado los términos de un debate con un resultado predeterminado. Lo que tampoco habían calculado era el grado en que el retrato del Aquinate de los seres humanos en el estado de la naturaleza, muy al comienzo del proyecto de la investigación racional, se distinguía de los retratos correspondientes de la filosofía moral moderna.

Estos retratos modernos son de varios tipos distintos. Han compartido la asunción de que la adquisición de una capacidad de hacer juicios morales correctos

(hablo aquí de «correcto» en lugar de verdadero, debido a la obstinación de algunos escritores modernos en no dejar que los juicios morales sean verdaderos o falsos, excepto quizás en un sentido «pickwickiano») no requiere la adquisición sustancial de las virtudes como requisito. Aristóteles, como hemos observado antes, negaba esta asunción. El desarrollo de la capacidad de un razonamiento práctico válido que le guiará a uno tanto a juzgar verdaderamente como a actuar correctamente es, según él, inseparable de una educación en el ejercico de las virtudes morales. Entonces, los mal-orientados o aquellos educados deficientemente son incapaces de aprender a ejercer el razonamiento práctico válidamente. De modo que el Aquinate, en cuanto aristotélico, no podía haber adoptado la postura moderna, y está claro en su *Comentario a la Etica* (VI, lect. 7) que no lo adoptó. Sin embargo, como también ya hemos observado, los autores bíblicos, desde el autor del *Deuteronomio* hasta Pablo, declaran que todo ser humano tiene un conocimiento suficiente de los requisitos de la justicia, tal como están definidos por la ley de Dios, como para ser responsable a la luz de ese conocimiento. Así el Aquinate se enfrentó con un problema: la adquisición del saber práctico y el ejercicio del buen razonamiento práctico no pueden ocurrir sin algún desarrollo de las virtudes morales, que a su vez no puede ocurrir sin la educación; sin embargo, ha de darse el caso en el que los aún sin educar y aquellos privados de la posibilidad de semejante educación posean suficiente saber práctico para obrar y ser lo que la justicia y la ley divina requieren.

Podemos entender mejor la solución del Aquinate considerando primero su relato de cómo han de educarse los jóvenes. Toda educación es la actualización de alguna potencialidad. Entonces, el ser educable ya es tener una potencialidad para aprender cualquier cosa, aunque sea algo más que esto. Significa también tener una potencialidad para actualizar esa primera potencialidad. Toda educación es en parte auto-educación (*Comentario a los Analíticos Posteriores* II, lect. 20). A la vista de esto, no es sorprendente que «un maestro guía a otro al conocimiento de lo que era desconocido del mismo modo que uno se guía a sí mismo al conocimiento de lo que era desconocido en el curso del descubrimiento» (*De Veritate* XI, 1). El orden de la buena enseñanza es el orden en el que alguien aprendería por y para sí mismo. ¿Qué orden es ese?

Entran en juego dos consideraciones. En general, en el aprendizaje hemos de movernos de lo más fácilmente aprehendido a la luz de lo que ya conocemos hacia lo más inteligible en sí, aunque menos fácilmente aprehendido por nosotros inmediatamente. Pero en algunos casos no podemos meternos en un tipo de investigación hasta que no hayamos dominado otro, porque el primero tiene que depender del segundo. Por esta razón la lógica, aunque el Aquinate pensaba que era la más difícil de las ciencias, tiene que estudiarse la primera. Porque cualquier otra investigación depende de los recursos de la lógica, que incluye, en la clasificación de las ciencias del Aquinate, todo aquello acerca de lo cual Aristóteles escribió en el *Organon* (*Comentario al De Trinitate de Boecio*, *loc. cit.*).

Después de la lógica vienen las matemáticas, y después la física. Sólo entonces el alumno habrá alcanzado una fase en la que las dos condiciones que eran requisitos para la investigación moral habrán sido satisfechas: experiencia suficiente de la acción y del juicio y una mente no distraída por las inmediateces de la pasión (*Comentario a la Etica* VI, lect. 7). Entonces, ¿en qué consistirá el curso introductorio a la enseñanza de la moral? El esquema está en la *Prima Secundae de la Summa*, de modo que nos dirige hacia el orden en la *Secunda Secundae*. Aquí las preguntas siguen una secuencia en la que comenzamos preguntando qué es el fin último o el

bien de los seres humanos, una pregunta de cuya respuesta muchas de las respuestas subsiguientes dependen. Entonces preguntamos qué son las acciones humanas, de modo que podamos entender qué tipos de acción están dirigidos hacia lo bueno y lo mejor para nosotros y qué tipos nos dirigen hacia otra cosa inferior a eso. Resulta que esto requiere que comprendamos la naturaleza de las pasiones y de los diferentes papeles que puede desempeñar en la génesis de la acción, una discusión que es un prólogo a un relato de qué es un hábito o una disposición virtuosa y correspondientemente, qué son vicios o pecados (*véase*: Mark Jordan «Aquinas's Construction of a Moral Account of the Passions» *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33, 1-2, 1986). En todo esto se presuponen las conclusiones de la *Prima Pars* y se reintroducen en puntos claves del argumento. Lo más notable es que sólo por referencia a la existencia y bondad de Dios puede especificarse el fin último de los seres humanos.

¿Por qué siguió el Aquinate a Aristóteles en que sólo aquellos con una experiencia y un entrenamiento moral suficiente serán capaces de aprender lo que se enseña en la *Prima Secundae*? La respuesta es que el hilo de argumentación, hablando en general, recapitula en el nivel de la teoría la secuencia de preguntas y respuestas que los que se hayan embarcado en la vida moral se plantean, en la medida en que hacen sus obras y sus juicios cada vez más inteligibles para sí mismos, intentando primero especificar y después alcanzar el tipo de excelencia apropiado para los seres humanos. Y sólo los individuos así embarcados, educados en hacer discriminaciones de ciertos tipos que les permiten ordenar la expresión de las pasiones a la luz de un orden de bienes —algo que por vez primera habrán de aprender de sus maestros— los que serán capaces de entender que los argumentos de la *Prima Secundae* son sobre sí mismos y ampliarán lo que ya han aprendido de modo que les permita aprender más tanto en la práctica como en la teoría.

Alguien que carece de este entrenamiento y de esta experiencia moral inicial en algún sentido quizá sea capaz de entender el relato de la vida moral contenida en las respuestas secuenciales a las preguntas de la *Prima Secundae*, pero las tendría que leer como si fueran un relato de una forma de vida en parte ajena, en parte desconocida, para él o ella. Porque alguien que carece por completo del tipo de entrenamiento y desarrollo que el Aquinate —y Aristóteles— considera necesario desarrollaría la expresión de sus deseos en trozos, de una manera descoordinada, y llegaría a tener en la vida adulta deseos que parecerían esencialmente heterogéneos, dirigidos hacia bienes independientes los unos de los otros sin orden global alguno. Desde el punto de vista de semejante persona la unidad de los bienes a la que se apunta en la vida moral, tal como está descrita por el Aquinate, podría parecer sólo como síntoma de algún tipo de monomanía. Desde esa postura, uno tendría que juzgar a semejante persona «como irracional, o mejor todavía, loca,» tal como hace Rawls.

La teoría de desarrollo humano del Aquinate entonces está abierta a la posibilidad de que los seres humanos se desarrollen según más de una manera. Puede que una cultura particular, con relación a la naturaleza esencial de los seres humanos y su fin último, los maleduque y desoriente de maneras particulares, como el Aquinate, siguiendo a Julio César, pensaba que los germanos habían sido maleducados con respecto al hurto (*S.T.* I-IIae, 94, 4). No obstante, todo ser humano tiene dentro de sí la potencialidad de formular aquellos principios que constituyen los preceptos más fundamentales de la ley divina, tal como están presentados a la razón humana por la razón humana, y de volver actual este conocimiento de tal modo y de tal grado que cualquier individuo sea responsable por no actuar de acuerdo con él (*S.T.* I-IIae, 94,

1, 3 y 6). Esta actualización de la potencialidad es parte del desarrollo de una aptitud natural para la virtud, que necesita entrenarse (*S.T.* I-IIae, 95, 1). Tal entrenamiento en general se da a los jóvenes en casa; el Aquinate lo llama «paternal» (*loc. cit.*) puesto que en casa y en las estructuras familiares que conocía todo el mundo actuaba como agente del varón-cabeza de la familia. Entonces, ¿con qué recursos se quedan aquellos privados de semejante entrenamiento, los muchos que «piensan que si no guardan la ley (natural), pueden excusarse por razón de ignorancia»? Responde el Aquinate que su recurso está en su inteligencia «que nos enseña lo que tenemos que hacer y lo que tenemos que evitar» (*Introducción a De Duobus Praeceptis Caritatis*). Entonces, ¿qué exige la inteligencia que haga semejante persona?

En primer lugar, le exige que haga la pregunta «¿en qué consiste mi bien?» y «¿qué preceptos tengo que seguir para conocerlo?» de modo tan tenaz y persistente como sea posible. El intento de responder a estas preguntas al menos les dejará claro a estas personas que no pueden perseguir su bien, sea lo que sea, en aislamiento y que las relaciones en las que entran para asegurar sus necesidades más claras tienen que ser tales que les permitan mejorar su conocimiento de lo que es su bien. Nótese que es interna a este proceso de interrogación una orientación derivada de las inclinaciones y un movimiento de esas inclinaciones a satisfacer las necesidades físicas y biológicas hacia la orientación de la vida social (*S.T.* I-IIae, 94, 2). Lo que la persona que hasta ahora ha sido privada de una educación moral adecuada tiene que descubrir es que lo que él o ella necesita es un amigo que también será maestro en la aproximación a las virtudes. Porque los que aún están moralmente inmaduros necesitan amigos de todas formas si quieren ser virtuosos (*Comentario a la Etica* VIII, lect. 1), y así la primera investigación de semejante persona ha de ser cómo él o ella tiene que constituir relaciones de amistad con otras personas, de modo que a través de esas relaciones él o ella pueda aprender qué es su bien.

Por supuesto que al principio, no podemos esperar de tal persona una comprensión plena de lo que significa la reciprocidad en la amistad. Pero tiene que ser claro para cualquiera cuáles son los primeros preceptos que han de cumplirse para querer el bien de la otra persona en cuanto amigo, de modo que ella esté segura —por lo que a uno se refiere— del daño físico, de la pérdida de posesiones, de la propagación de mentiras acerca de ella y de cosas similares. Pero obedecer estos preceptos es obedecer los preceptos primarios de la ley natural y aquellos otros preceptos que se siguen de ellos, y por tanto, embarcarse en aquella educación en las virtudes que es el prólogo tan necesario para la investigación práctica adecuada. Es decir, aquellas relaciones humanas sólo a través de las cuales cabe esperar aprender la naturaleza del propio bien, se definen ellas mismas tanto en la práctica como en la teoría por los criterios fijados por la ley natural. De modo que la ley natural se descubre no sólo como uno de los objetos primarios de la investigación práctica sino como el presupuesto de cualquier investigación práctica eficaz (compárese lo que dice el Aquinate acerca del tipo de amistad en el que el otro quiere el bien de uno, el único tipo de amistad a través del cual cabe tener la confianza de aprender qué es el verdadero bien de uno, en el *Comentario sobre la Etica* VIII, lect. 4, y *S.T.* IIa-IIae, 23, 1 con lo que dice acerca de la necesidad de ser entrenado en la virtud por otro en *S.T.* I-IIae, 95, 1, y cómo la *caritas* exige que participemos en el entrenamiento de los demás en las *Quaestiones Disputatae de Correctione Fraterna*).

Al derivar de varios textos este relato del modo en que la confrontación con la ley natural es inevitable para cualquiera que persiste en la investigación de lo que es su bien —y cualquiera que no persiste de esta manera, por supuesto, se habrá

equivocado— he ofrecido, desde luego, una interpretación que va más allá de esos textos, pero no conozco ningún relato coherente del Aquinate acerca de estos temas que no exija semejante interpretación. Hay que subrayar que según el punto de vista del Aquinate los preceptos de la ley natural funcionan según más de un modo en la vida moral. Son las expresiones de la ley divina tal como está aprehendida por la razón humana, y Dios al enunciar esos preceptos a los seres humanos es a la vez legislador y maestro soberano. El Aquinate sigue a Aristóteles (*Comentario a la Etica Nicomáquea* I, lect. 1) al sostener que sólo podemos ser justos realizando obras justas, de manera que tenemos que tener un modo de identificar cuáles son las acciones justas con anterioridad a nuestra adquisición de la virtud que nos permita juzgar y actuar correctamente con respecto a la justicia. Entre los que nos proporcionan semejante identificación está el legislador en la medida en que la ley positiva se conforma a la ley natural. De modo que semejante ley también tiene una función en nuestra educación moral (*S.T.* I-IIae, 95, 1), al responder a la pregunta «¿qué acciones es malo para mí que las realice?» antes de que hayamos aprendido, mediante la educación en las virtudes, cómo responder a ella más adecuadamente. Del mismo modo que para Aristóteles la ley vale para el ciudadano en el mejor tipo de *polis*, así también para el Aquinate la ley natural vale para todo ser humano en la *civitas Dei*.

No obstante, hay una diferencia crucial entre el Aquinate y Aristóteles. Para el Aquinate la experiencia singular más importante de los seres humanos en relación con la ley divina, bien sea en la forma en que la razón aprehende sus preceptos en cuanto ley natural, bien sea tal como Dios nos la revela a nosotros en los diez mandamientos, es la desobediencia a ella, una desobediencia no erradicable ni siquiera por la mejor educación moral de acuerdo con la razón. Cada acto de desobediencia particular es consecuencia o de una corrupción de la razón por fuerza de alguna pasión o hábito malo o de alguna tendencia natural sin disciplinar (*S.T.* I-IIae, 94, 4). Pero nuestra incapacidad de erradicar esta tendencia a la desobediencia con nuestros propios recursos naturales y racionales apunta a la confabulación de la voluntad con el mal moral, una voluntad que, por ser libre, no sólo es libre para elegir obrar el mal, sino que también puede dotar esa elección con una duración y un compromiso que de otra forma no hubiera tenido (*S.T.* I-IIae 20, 4).

El único remedio es la gracia divina, y no es ningún accidente que la sección de la *Summa* que trata de la ley divina, tanto natural como revelada, esté inmediatamente seguida por la sección sobre la gracia. En este sentido, aunque no sólo en él, la estructura de la *Summa* es paulina y agustiniana, y el tratamiento de la tendencia a la desobediencia en la naturaleza humana en términos de la *mala voluntas* la separa radicalmente del tratamiento aristotélico de la *akrasia*. Así el Aquinate se compromete de modo muy particular a dar un relato de la racionalidad práctica que, aunque sea aristotélica en su estructura, integra en ese relato los temas centrales de la psicología de Agustín. Y lo verdadero del análisis del Aquinate de la racionalidad práctica se sostiene también en su tratamiento de las virtudes. Las virtudes entendidas sólo en términos aristotélicos son incapaces de perfeccionar a los seres humanos de tal modo que alcancen su *telos*, en parte debido a la comprensión inadecuada de Aristóteles de qué sea ese *telos* y en parte porque las virtudes naturales por sí mismas sólo pueden perfeccionar cuando estén informadas por la *caritas* que es un don de la gracia.

Entonces el relato del Aquinate de las virtudes en general y de la virtud de la justicia en particular también tiene que sintetizar los elementos paulinos y agustinia-

nos con los aristotélicos, aunque aquí es innecesario hablar de la integración de lo aristotélico en un marco paulino y agustiniano en lugar de al revés. Por tanto es esencial comprender las tesis particulares del Aquinate acerca de la racionalidad práctica y acerca de la justicia en terminos de los constreñimientos impuestos por su proyecto global. La valoración de la verdad o falsedad de estas pretensiones depende de modo semejante en gran parte de la valoración de ese proyecto, así como la valoración del proyecto en su totalidad también depende en gran parte del éxito con que trata de los problemas y asuntos particulares.

HHL

CAPITULO XI

LA RACIONALIDAD PRACTICA Y LA JUSTICIA EN EL AQUINATE

HHL

HHL

Cómo los individuos entienden su relación con sus propias acciones y cómo esas acciones se generan es, en parte, una cuestión de la amplitud y de la sutileza del vocabulario disponible para ellos para esa comprensión y de la gama de discriminaciones que su vocabulario les permita hacer. El desarrollo de ese vocabulario y de esas discriminaciones depende de la presión de varios aspectos de la vida práctica en la comprensión de sí mismos y de los demás. No se sigue, por supuesto, que antes de que esté disponible algún conjunto particular de palabras y conceptos, permitiendo a los que lo tienen comprender su propia mente y sus acciones de un modo nuevo, esas palabras y esos conceptos no tuvieran ya una aplicación. Así que podemos justificarnos acusándonos a nosotros mismos o a otros en retrospectiva de haber sido ciegos hasta el momento a aquello de lo que nosotros o ellos podíamos haber sido conscientes. Justamente de este modo había utilizado Agustín su descubrimiento de la voluntad para acusar a sus predecesores humanos de haber ocultado intencionadamente de sí mismos esa *mala voluntas* que había estado subyacente y había corrompido sus logros.

El cristianismo agustiniano en consecuencia requería de sus seguidores un nuevo grado tanto de autoconciencia como de responsabilidad en desarrollar esa autoconciencia. Llegó a ser imposible para los contextos pastorales y teológicos discutir los modos en los que la mala voluntad puede ocurrir sin indagar sobre aquello en que consiste nuestro conocimiento de la malicia de nuestra voluntad. En el caso anterior, eran sobre todo los escritores monásticos los que desarrollaron un lenguaje y una doctrina de la intención y de la conciencia diseñados para permitir a los individuos y a sus confesores tanto alcanzar la autoconciencia en la acción como valorar su responsabilidad por su falta.

Así entran tres palabras claves en el vocabulario moral del latín medieval: *intentio*, *synderesis* y *conscientia*, llegando a entenderse éstas con un grado de especificidad del que carecen sus equivalentes modernos más ampliamente utilizados, aunque sólo sea porque se introducen como partes de teorías teológicas y filosóficas. Por eso Abelardo, impresionado por la opinión agustiniana de que, externamente, una y la misma acción puede ser en el caso de una persona una expresión de soberbia pero en el caso de otra una expresión de humildad, argumentaba que las acciones en sí mismas son moralmente indiferentes y que han de llamarse buenas o malas en virtud de si la *intentio* del agente se conforma o no a la ley divina (para una visión más general, *véase*: D.E. Luscombe «Peter Abelard and Twelfth-Century Ethics» en su

Peter Abelard's Ethics, Oxford, 1971). Y cuando los comentadores discutían lo que había llegado a ser el manual teológico convencional en la Universidad de París del siglo decimotercero, las *Sententiae* de Pedro Lombardo —el autor mismo había enseñado en la escuela catedralicia de París y fue, durante breve tiempo antes de su muerte en 1160, el arzobispo de allí— sus discusiones del relato de éste de los puntos de vista rivales de cómo la voluntad puede ser mala a menudo llevaban a discusiones acerca de la *synderesis* y la *conscientia*.

Originalmente «*conscientia*» era la traducción latina de «*syneidesis*». La distinción entre ésta y *synderesis* surgió en los comentarios sobre la interpretación de S. Jerónimo de la historia bíblica de Caín en *Génesis* 4. Jerónimo sostenía que Caín a lo largo de sus obras malas seguía teniendo una conciencia, es decir, que sabía que lo que hacía estaba mal, y sin embargo, que en algunos casos los obradores del mal son capaces con el tiempo de borrar su advertencia de que lo que están haciendo está mal. Por eso los comentadores querían una palabra para aquello que es indeleble, que sobrevive aún en el más depravado de los seres humanos, para distinguirlo de aquel conocimiento del bien y del mal que puede extinguirse, utilizándose «*synderesis*» para la anterior y «*conscientia*» para la posterior (Timothy C. Potts *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge, 1980, pp. 9-11, y con mayor amplitud a lo largo de la obra).

Distintos teólogos entienden y desarrollan esta distinción de modos diferentes, no siempre compatibles, como hacen con respecto a la *intentio* y a la acción o las acciones a la que ésta se relaciona. Pero desde el siglo duodécimo en adelante todas estas expresiones son centrales tanto para la práctica como para la teoría. Entonces cuando el Aquinate, tras haber aceptado de Aristóteles su punto de vista acerca de la razón práctica y de Agustín su desarrollo de la doctrina paulina de la voluntad humana deficiente, tiene que integrarlos en un único y singular relato complejo de la acción humana en cuanto tal, no podía haberse escapado de la tarea —ningún maestro en la Universidad de París podía haberse escapado— de mostrar para qué usos podían emplearse expresiones como *intentio*, *synderesis* y *conscientia* dentro de su esquema global de acción y conceptos.

Antes he tratado de la opinión del Aquinate acerca de la inevitabilidad de los principios primarios de la ley natural. La *synderesis* es, según su relato, la disposición natural que se muestra en nuestra aprehensión más básica de esos preceptos, los cuales comprendemos no como el resultado de una investigación, aunque sólo sea porque un conocimiento acerca de su verdad ya está supuesto en toda actividad práctica. Quizá debe clasificarse como una pontencialidad particular de la razón (*Quaestiones Disputatae de Veritate* 16, 15; el Aquinate reproduce su discusión anterior de la *synderesis* en una forma resumida en la *S.T.* Ia, 79, 12). La *synderesis* es infalible (*Quaestiones* 16, 2). Aquí la pretensión del Aquinate es que cualquier juicio moral o práctico que sea falso, que confunde el bien con el mal, tras un examen suficiente se revelará como algo derivado, aunque a primera vista aparentemente no parezca que así sea. No apela a ninguna cualidad psicológica de evidencia, ni a ninguna intuición. Tampoco niega que la operación de la *synderesis* al determinar la acción de uno puede estar impedida, bien por un daño físico, bien por la distracción de alguna pasión, que le lleva a uno a ignorar lo que de hecho conoce (16, 3) (*véase*: Mark Jordan *Ordering Wisdom*, Notre Dame, 1986, pp. 139-141).

La aplicación de los principios fundamentales a una situación particular requiere un conjunto adicional de capacidades, tanto aquella involucrada al deducir principios más específicos a partir de principios fundamentales universales y generales, como

aquella involucrada al derivar de ambos principios los juicios prácticos particulares acerca de lo que ha de hacerse aquí y ahora o en algún conjunto particular de circunstancias que algún día pueda darse, aunque todavía no se dé, ni aquí ni ahora. A estas capacidades se les aplica el nombre de «*conscientia*».

Ciertamente, la *conscientia* puede estar en el error (16, 2 y 17, 2), bien porque su juicio se deduce de una premisa verdadera o de un conjunto de premisas verdaderas a las que se une una premisa falsa, que en este caso dio lugar a una conclusión falsa, o bien porque su juicio se deriva de premisas verdaderas por un razonamiento falaz. Sin embargo, hay casos en los que la *conscientia* no puede errar, a saber, cuando la deducción a partir de un principio verdadero afirmado por la *synderesis* es tan inmediata que no hay lugar para el error al moverse de la premisa a la conclusión, como cuando se infiere a partir de «Dios ha de ser amado por todo el mundo» que «Dios ha der amado por mí.». Excepto en tales casos nuestra aprehensión de juicios prácticos básicos verdaderos como verdaderos no significa que comprendamos lo que entraña el poner por obra esos juicios en las especificaciones y particularidades de la vida práctica. Al llegar a comprender esto ampliamos gradualmente nuestra comprensión de los juicios fundamentales y del sistema entero que ellos parcialmente constituyen. Hay, por lo tanto, incluso para los que no desvían su atención de los preceptos primarios de la ley natural, posibilidades radicales de error, errores que pueden asumir dimensiones trágicas.

El Aquinate sostenía a la vez que la *conscientia* puede estar en error y que la *conscientia* obliga (17, 3 y 4). Entonces, parece que podría darse el caso en el que simultáneamente es verdad que alguien debe hacer una cosa determinada porque está mandada por la *conscientia*, y que esta misma persona —porque éste no es el caso— no debe realizar la misma acción, porque está mal, al estar expresamente prohibido por la ley divina. Pero si esto fuera así, deberíamos estar comprometidos en denunciar una contradicción, lo cual es absurdo. La respuesta del Aquinate es que podemos distinguir entre dos «deberes». Alguien está obligado *per se* a hacer lo que la *conscientia* verdaderamente manda, pero sólo *per accidens* a hacer lo que la *conscientia* falsa o equivocadamente juzga (17, 4). Así que con respecto a la persona que juzga lo que debe hacer sobre la base de un dictamen falso de la *conscientia* es verdad que ella está obligada y ha de actuar según un modo determinado *per accidens*, pero no es verdad que ella esté obligada y ha de actuar así *per se*. No hay ninguna contradicción.

Timothy Potts ha criticado la conclusión del Aquinate de que no es verdad que semejante persona esté realmente obligada y que la solución para esa persona está en renunciar a su creencia falsa, una creencia por la cual, por tratarse de una cuestión moral, de todas formas la persona es responsable, ya que podía y tenía que haber sabido algo más y mejor (17, 4). Potts responde que «la dificultad todavía permanece, un hombre que cree que está obligado a 'x' no reconocerá simultáneamente que está obligado a 'no-x' y por tanto no se verá a sí mismo en un dilema...» (*op. cit.*, p. 59). Ciertamente esto es verdad, pero pasa por alto que el Aquinate no está prescribiendo un modo de reconocer, para luego eliminar, dilemas, sino que sólo explica cómo uno puede estar objetivamente en un dilema precisamente porque no lo reconoce. La importancia de esto puede sacarse a relucir al considerar su peso en ciertas críticas modernas del Aquinate.

Según el punto de vista del Aquinate, alguien que ha aceptado como verdadero un dictamen falso de la *conscientia* tiene que haber admitido una contradicción en su conjunto de creencias y juicios morales, puesto que el juicio falso de la *conscientia*

será inconsistente con algún principio afirmado por la *synderesis* o de alguna consecuencia de tal principio. Pero sabemos por el teorema enunciado primero por un alumno anónimo de Duns Escoto y luego por C.I. Lewis que a partir de una contradicción se sigue cualquier cosa. Lo más probable, por tanto, será que semejante persona se encuentre afirmando lo que no puede negar como aserciones falsas, incluso cuando su fuente original, por su propia naturaleza, no esté reconocida, como señala Potts.

Así son, bastante a menudo, las personas que se enfrentan con los dilemas constitutivos de la tragedia. Se sigue del punto de vista del Aquinate que semejantes dilemas siempre descansarán sobre un error subyacente, pero nada en la postura del Aquinate excluye que se diera el caso en que reconocerlo estuviera fuera de la cuestión. Martha Nussbaum ha argumentado que la visión del Aquinate es incompatible con un tipo de situación representada en alguna tragedia griega en la que —según ella— la racionalidad plena es compatible con el reconocimiento de una genuina fuerza vinculante, en los términos del Aquinate, una fuerza vinculante *per se*, entre apelaciones morales conflictivas («Practical Syllogisms and Practical Science», Ensayo 4 en *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton, 1978, pp. 168-173). Nussbaum ha desarrollado sus opiniones posteriormente (*The Fragility of Goodness*, Cambridge, 1986), de modo que deja claro que al argumentar de esa manera, difiere del Aquinate en al menos dos temas principales.

Ante todo Nussbaum rechaza y el Aquinate acepta lo que ella llama «la asimilación del conflicto práctico al desacuerdo y de las apelaciones prácticas a las creencias» (*op. cit.*, p. 36). Es decir, Nussbaum trata de evitar que se impute la contradicción, o bien a las figuras trágicas mismas, o bien a nuestras descripciones de ellas negando valores de verdad a sus aserciones. Sin embargo continúa en la misma obra argumentando que Aristóteles proporciona un relato del pensamiento práctico que está abierto a las intuiciones que ella toma como centrales de la tragedia, entendidas tal como ella las entiende. Pero Aristóteles, que toma las tesis prácticas y morales como expresivas de las premisas mayores de los silogismos, no lo podía haber hecho sin adscribir ni la verdad ni la falsedad a ellas. Y ciertamente, es más difícil en general entender a Aristóteles sin hacer semejante asunción.

En segundo lugar, el Aquinate y Nussbaum están de acuerdo en que les pueda parecer que alguien se enfrenta a apelaciones morales conflictivas; la persona vinculada por la *conscientia* errónea sabe que ella está vinculada por la *conscientia* (*Quaestiones Quodlibetales* II, 27) y es, por tanto, responsable de no ser capaz de tratarse a sí misma como el sujeto de predicados contradictorios, incluso cuando de hecho, no lo sea. Lo que tendría que afirmar un seguidor del Aquinate, y lo que Nussbaum, si disiente del Aquinate, tiene que negar, es que semejante persona sea culpable hasta cierto punto de algún error o falta, al que está ciega. Es interesante que al desenvolver la acción dramática de alguna tragedia griega, semejante error o falta, justamente aparece con claridad: son ejemplos la insistencia arrogante de Edipo en su capacidad de aprender y de tratar con la verdad y la aceptación de Neoptólemo del plan injusto de Odiseo de defraudar a Filóctetes. Lo que el Aquinate no puede permitir es que no sea la pecaminosidad humana sino la naturaleza de las cosas o la voluntad divina lo que genera la tragedia.

Al considerar de esta forma los relatos del Aquinate acerca de la *synderesis* y de la *conscientia* como integrales para su relato del saber práctico, ya estoy desarrollando una interpretación del Aquinate que está en desacuerdo con aquella desarrollada por otros comentadores. M.B. Crowe ha argumentado (*The Changing Profile of the*

Natural Law Dordrecht, 1977, pp. 136-141) que el tratamiento anterior de la *synderesis* por el Aquinate se hizo redundante cuando su lectura posterior de la *Etica Nicomáquea* le permitió conceder el lugar adecuado a la razón en la génesis de la acción, y este cambio representó un movimiento de la «filosofía moral neo-platonizante» hacia una postura más aristotélica. Si esto fuera el caso, sería difícil dar cuenta de la identidad de posturas expresadas sobre la *synderesis* en la *Prima Pars* y en el relato anterior del Aquinate. Pero más en general, es importante entender al Aquinate en cada fase —y quizá más notablemente en los años en que estaba escribiendo a la vez su comentario a la *Etica Nicomáquea* y la *Secunda Secundae*— integrando elementos neoplatónicos y agustinianos con aristotélicos en lugar de eliminar unos en favor de otros.

Hasta ahora mi relato también está en desacuerdo con algunos escritores tomistas modernos de la ley natural que mantienen que es posible construir un relato genuinamente tomista de la ley natural y de nuestro conocimiento de él «sin necesidad de advertir la cuestión de la existencia de Dios ni de la naturaleza ni de la voluntad,» como John Finnis, por ejemplo, ha argumentado en contra de Kai Nielsen (*Natural Law and Natural Rights*, Oxford, 1980, pp. 48-49). Lo que es esclarecedor aquí es darse cuenta de la diferencia entre el tratamiento subsiguiente de Finnis de los bienes de la religión (*op. cit.*, pp. 89-90 y 371-410) y el del Aquinate (*S.T.* IIae-IIae, 79, 1). Según el Aquinate, la religión es una virtud moral, parte de la virtud cardinal de la justicia, que se refiere a lo que debemos a Dios en cuanto al honor, a la reverencia y a la adoración. Puesto que la obediencia perfeccionada a la ley natural requiere la virtud de la justicia en pleno (*S.T.* IIa-IIae, 79, 1), es difícil comprender cómo alguien que no creía que Dios existe y que sus atributos le hacen merecedor de honor, reverencia y adoración pudiera ser perfectamente obediente a la ley natural. Entonces es importante para mi interpretación de la postura del Aquinate que comprenda sus posturas en el saber práctico y en la razón práctica, y más aún, en la justicia, como algo que presupone siempre el tipo de conocimiento racional de Dios ejemplificado en las conclusiones de la *Prima Pars*.

Por tanto, tenemos un marco teológico dentro del cual se presenta un relato fundamentalmente aristotélico de la génesis de la acción, en el que se integran tanto una concepción agustiniana de la voluntad como otros conceptos tardíos como la *intentio*, la *synderesis* y la *conscientia*. ¿Cómo se logró esto? El Aquinate aceptó de Aristóteles la sustancia de lo que Aristóteles tenía que decir acerca de tres temas centrales: la relación teórica y práctica de los bienes subordinados al bien supremo; el proceso de la deliberación, por el que la argumentación procede a determinar —dado algún bien que debe alcanzarse— cómo han de identificarse los mejores medios para alcanzarlo, y la organización de ese razonamiento por la que la afirmación del bien que debe alcanzarse y el reconocimiento perceptivo de la situación del agente se combinan para proporcionar al agente las premisas que, en un agente que actúa de acuerdo con la recta razón, generan la acción correcta como conclusión del razonamiento práctico.

La discusiones claves del Aquinate están en su *Comentario a la Etica*, y es en su uso de ciertas palabras latinas como traducciones de expresiones aristotélicas donde podemos ver más claramente su introducción de elementos agustinianos en el esquema aristotélico. La traducción de la *Etica Nicomáquea* utilizada por el Aquinate era una versión revisada de la traducción de Roberto Grosseteste, y él estaba, cuando escribió su comentario en 1271-1272, todavía en muchos puntos influido por la enseñanza de Alberto sobre la *Etica*. El Aquinate bien podía haber escrito su comen-

tario como un preludio inmediato a la escritura de las partes de la *Summa* que tratan de la teoría moral; los paralelismos entre las dos obras, especialmente en la *Secunda Secundae*, son llamativos (Georg Wieland «The Reception and Interpretation of Aristotle's Ethics», capítulo 34 *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg y E. Stump. Cambridge, 1982).

Tanto de Alberto como de Grosseteste el Aquinate toma la palabra «*electio*» como una traducción de la «*prohairesis*» de Aristóteles. Comentaba antes acerca de la «*prohairesis*» que la palabra «*choice*» («*elección*»), dadas sus connotaciones modernas en inglés, es una traducción confusa de «*prohairesis*». Pero cuando «*prohairesis*» se traduce por «*electio*», nos acercamos más a la palabra inglesa moderna «*choice*». La «*prohairesis*» nombra aquello que resulta de la deliberación y expresa la conclusión del agente con respecto al bien que ha de hacer ahora como medio inmediato para el fin hacia el cual, a través de la deliberación, ha considerado los medios a adoptar. El Aquinate sigue a Aristóteles en caracterizarlo bien como un deseo racional o como una razón desiderativa, enfatizando (*Comentario a la Etica* VI, lect, 2) que es deseo sólo en cuanto disciplinado y dirigido por el hábito moral recto que concuerda con la razón; la verdad a la que la razón práctica investigante llega es aquella que corresponde al deseo recto en el juicio referente a lo que debe hacerse. Pero el Aquinate toma el componente de la acción que expresa la *prohairesis*, el deseo racional, como un acto de la voluntad. Y la voluntad siempre es libre en el sentido en que actúa sobre la base de juicios contingentes con respecto a lo bueno o malo, y siempre está abierta a algún juicio contingente alternativo que le propone, por ejemplo, alguna pasión desordenada, por el que puede estar movida, en lugar de por un juicio ponderado de la razón. La voluntad no está movida a ningún fin por la necesidad (*S.T.* Ia-IIae, 10, 2).

Así se introduce la *voluntas* de Agustín en el esquema de Aristóteles, y no sólo en el punto de la *prohairesis*. La voluntad es siempre movida a la acción por el intelecto; incluso sus movimientos más caprichosos están sujetos al mandato de algún juicio. Cuando el intelecto al principio juzga algún fin como bueno, un acto de la voluntad hacia ese fin es elicitado (Ia-IIae, 8, 2), ese tipo de acto de la voluntad lo identifica el Aquinate con el nombre de «*intentio*»; la *intentio* puede dirigirse o bien hacia aquello que está por elegirse de inmediato como fin o bien hacia lo mismo en cuanto medio a algún fin ulterior o ciertamente, hacia una variedad de fines. La presencia de la *intentio* distingue un verdadero acto de la voluntad de un mero deseo (*S.T.* Ia-IIae, 12, 1-4). La voluntad también tiene que consentir en los medios tomados como apropiados por el intelecto a través del proceso de deliberación (*S.T.* Ia-IIae, 15, 1).

La deliberación que determina los medios que han de elegirse para algún fin y que termina en la *electio* siempre está dirigida —si es plenamente racional— hacia aquel fin sólo en la medida en que es también un medio ulterior para el fin último de los seres humanos, el único fin que no puede ser al mismo tiempo un medio y por tanto no está sujeto a la elección (*S.T.* Ia-IIae, 13, 3). Cuando la deliberación que conduce a la *electio* ha determinado los medios, la voluntad, en sí misma un poder mandado por el intelecto (*S.T.* Ia-IIae, 17, 2 y 5), consiente en los medios (*S.T.* Ia-IIae, 15, 1), y manda un acto que complete la acción, llevando a la práctica la elección mediante este acto imperativo. Puede que la voluntad tenga que buscar modos para hacerse eficaz, echando mano de los recursos de la razón para tales fines (*S.T.* Ia-IIae, 16, 1); a esto el Aquinate lo llama el «*Usus*» de la voluntad.

Alan Donagan («Thomas Aquinas on Human Action», capítulo 33 *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*: éste es el relato más útil y esclarecedor que se encuentra desde cualquier punto de vista; *véase* también su «Philosophical Progress and the Theory of Action», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 55, 1, September 1981) a la vez alaba y reprocha al Aquinate por su relato de la acción. Le alaba por «corregir el error de Aristóteles» de suponer que la *prohairesis* es siempre de los fines consistentes con el carácter del agente y adoptados a causa del mismo («Philosophical Progress and the Theory of Action», p. 34). Y le reprocha al Aquinate por lo que él llama el error garrafal de suponer que cuando la voluntad ha ejercido su poder ejecutivo o imperativo, pueda haber algo ulterior que se pueda hacer al que el nombre «*usus*» podría darse («Thomas Aquinas on Human Action», p. 652). No estoy seguro de que ni la alabanza ni el reproche sean merecidos, al menos en los términos proporcionados por Donagan.

Al hacer de la *electio* un acto de la voluntad y caracterizándola como él hace, el Aquinate no tanto torna la «*prohairesis*» en latín como una posibilidad sino como un concepto alternativo. Para Aristóteles la persona cuyas conclusiones con respecto a los medios que adoptar no surgen de su carácter es alguien todavía sin educar moralmente, o al menos no está plenamente educada, sigue abierta al impulso *akratico*; en cuanto tal, esa persona todavía no ha entrado en la madurez de la investigación moral. El Aquinate, por contraste, ve a cada ser humano como responsable a partir de una edad relativamente temprana de sus elecciones; incluso antes de que el carácter esté adecuadamente formado, he de hacer esas elecciones que conducirán hacia una formación adecuada del carácter. Incluso una racionalidad inmadura es adecuada para esa tarea. Entonces no es sólo que Aristóteles haya omitido algo en su relato acerca de la *prohairesis* y que el Aquinate haya corregido esa omisión; más bien, es que el Aquinate ofrece una perspectiva nueva y ampliada de la relación entre la elección, la acción y el carácter.

Más aún, por lo que veo, es un error suponer que «*usus*» nombre un acto de la voluntad superior a ese acto en el que la voluntad ejerce su poder ejecutivo; «*usus*» nombra aquellos componentes de ese acto de la voluntad que, en ocasiones, constituirán su ejercicio, como, por ejemplo, cuando quiero levantarme de la cama, puedo ejercer esa voluntad musitando cosas abusivas contra mí mismo, siendo esas musitaciones componentes subordinadas al acto global o al sub-acto de volición.

La concepción de la voluntad del Aquinate sigue de cerca la de Agustín al conectar la voluntad con el amor; lo que disfrutaremos, tanto en quererlo como en alcanzarlo, y el relato de Agustín acerca de la fruición de algo como el «aferrarse a ello por amor a ello mismo» (*De Doctrina Christiana* I, 4) es citado por el Aquinate en la *Summa* (Ia-IIae, 11, 1). La fruición de lo que se posee o se alcanza excede esa fruición del querer que sólo está en la fase del intento, y es sólo con la posesión del bien perfecto en la forma de la visión beatífica que el gozo de la voluntad es tal que ella está por fin en reposo (*S.T.* Ia-IIae, 11, 3). La voluntad entonces habrá obtenido ese fin último al que el intelecto racional originalmente le había dirigido, y el tipo de fruición que sobrevendrá a ese fin será el mayor de todos los placeres.

Un relato de la acción humana plenamente elaborada y detallada según el Aquinate tiene entonces un comienzo en el reconocimiento del fin último de los seres humanos, un reconocimiento que en sí mismo a menudo está lejos de estar plenamente elaborado o detallado; el término inmediato del razonamiento y de la volición es en el juicio y en la acción, de algún individuo particular, acerca de qué acción particular ese individuo tiene que realizar para alcanzar su fin particular en algún

conjunto particular de circunstancias. Tanto en la naturaleza del fin último de los seres humanos, que proporciona la premisa primera de todo razonamiento práctico plenamente racional, como en la relación del conocimiento de las verdades universales acerca del bien humano a los juicios acerca de las particularidades y acerca de acciones particulares, el Aquinate a la vez extiende el relato de Aristóteles y en ciertos puntos expresa su desacuerdo, en ocasiones, desacuerdos radicales, con Aristóteles.

Aristóteles ha argumentado que una variedad de bienes particulares no pueden ser, por alguna razón u otra, el *telos* de la vida humana en cuanto tal. De modo que ni el dinero ni el honor ni el placer (como cosa distinta de la fruición que en sí misma no es un bien sino que sobreviene al alcanzar el bien, de modo que forme parte de su logro) ni una vida de virtud moral pueda ser el *telos*. El Aquinate extendió los argumentos de Aristóteles, no sólo para excluir otras cosas particulares como el poder mundano (*Summa Contra Gentiles* III, 31), sino también para excluir cualquier estado finito que pueda alcanzarse en esta vida presente, hasta el punto de encontrar alguna confirmación de este hecho en el mismo Aristóteles (*S.T.* Ia-IIae, 5, 4). Porque cada estado semejante será menos bueno de lo que pueda ser; no ejemplificará adecuadamente la universalidad del bien ni su autosuficiencia. Por eso el fin último de los seres humanos está fuera y más allá de esta vida presente.

Según argumenta el Aquinate, nada puede ser el fin último de los seres humanos excepto ese estado de felicidad perfecta que es la contemplación de Dios en la visión beatífica, contemplación en la cual la naturaleza humana entera encuentra su completud (*S.T.* I-IIae, 3, 7). Esa completud incluirá la perfección del cuerpo humano con el que todas las almas en la resurrección general se volverán a unir. Todo el mundo desea la felicidad perfecta, y todo el mundo tiene como el fin verdadero de su naturaleza, aquel por mor del cual se mueven todos los demás bienes en el modo en que lo hacen, la bondad de Dios (*S.T.* Ia, 6, 1). Los seres humanos comparten este último movimiento hacia su causa final con todos los demás seres creados, pero por supuesto que los seres no racionales no pueden conocer ni reconocer esto acerca de sí mismos. Los seres humanos pueden y antes de la caída de Adán lo hacían. En su estado presente, a menudo no reconocen lo que, sin embargo, tienen todos los medios para reconocer, si sólo atendieran a ellos, porque al ser movidos por un amor hacia su propio bien, están movidos por un amor y un deseo de Dios (*S.T.* Ia-IIae, 109, 3).

Se sigue que los seres humanos que fracasan en descubrir en qué consiste su fin y felicidad verdaderos estarán perpetuamente contrariados y frustrados. Que esto sea así arroja una luz muy importante en la relación de la teoría acerca de la vida práctica del Aquinate con la de Aristóteles. Porque ni la vida de las virtudes cívicas vividas fuera de la *polis* ni la contemplación de lo eterno que proporciona la teoría es, según el punto de vista del Aquinate, otra cosa que una felicidad imperfecta. Si se sustrae la bondad de Dios, tal como está entendida en la *Prima Pars*, del relato del Aquinate, lo que queda no es Aristóteles, sino una versión radicalmente truncada de la *Etica Nicomáquea* en la que el conocimiento de que exista un fin último de los seres humanos está desasistido por un conocimiento logrado cualquiera de cuál sea ese fin. Según el relato del Aquinate la comprensión agustiniana de la doctrina cristiana de la naturaleza humana no sólo muestra que la teoría de Aristóteles de la vida práctica es incompleta, en el sentido en que necesita ser complementada. Muestra que es incompleta en la medida en que incluye una radical deficiencia (*véase*: A. Donagan *Human Ends and Human Actions*, Milwaukee, 1985).

El Aquinate sigue a Aristóteles en mantener que el conocimiento de nuestro fin último, en la medida en que está dentro de nuestros poderes racionales naturales alcanzarlo, pertenece a la actividad teórica en lugar de a la actividad práctica del intelecto: «Debe decirse por tanto que el intelecto práctico ciertamente tiene su *principium* (la traducción de "*arche*") en una consideración universal y en este respecto tiene el mismo sujeto que el intelecto teórico, pero en su consideración alcanza su término en una cosa particular que puede hacerse» (*Comentario a la Etica* VI, lect. 2). Es decir, razonamos teóricamente *hacia* ese fin último y *acerca de* ese fin último que es el *arche* de la investigación y del razonamiento prácticos, pero es con el razonamiento práctico a partir de ese *arche* como nos conducimos a conclusiones particulares acerca de cómo actuar. Pero incluso la mejor investigación teórica ofrece un conocimiento inadecuado de nuestro fin último, e incluso la verdad revelada de que ese fin es la fruición de la visión beatífica incluye una referencia a aspectos de la naturaleza divina de los que sólo podemos tener una aprehensión muy inadecuada.

Es muy importante, sin embargo, no exagerar esta inadecuación (*véase*: David Burrell *Knowing the Unknowable God*, Notre Dame, 1986, y Aquinas: *God and Action*, Notre Dame, 1979); es una inadecuación con respecto a la naturaleza de lo que disfrutaremos si alcanzamos nuestro fin último, y de ningún modo con respecto a su suficiencia en especificarnos cómo debemos actuar. La vida práctica, tal como el Aquinate la representa, es una vida de investigación de cada uno de nosotros de lo que es nuestro bien, y es parte de nuestro bien actual investigar de esa forma. El descubrimiento final de qué sea nuestro bien ciertamente nos revelará la inadecuación de todas nuestras concepciones anteriores, una inadecuación sorprendentemente expresada en el veredicto del Aquinate acerca de su propia obra en los días inmediatamente anteriores a su muerte. Pero en cada fase de esta investigación práctica tenemos un conocimiento de nuestro bien adecuado para guiarnos hacia adelante, de modo que lo que la *synderesis* y la *conscientia* proporcionan inicialmente —si y sólo si a la vez hacemos las preguntas que actualizan el conocimiento que nos proporcionan y enfocamos nuestra atención a las respuestas— son los principios inicialmente necesarios, principios cuyo contenido y aplicación se entienden cada vez más adecuadamente en el curso de nuestra educación y auto-educación en las virtudes.

La vida moral comienza con las reglas diseñadas para dirigir la voluntad y los deseos hacia su bien, proporcionando un criterio de dirección correcta (*rectitudo*). Esta rectitud se valora, no sólo por sí misma, sino en cuanto que conduce a esa voluntad perfeccionada y a aquellos deseos perfeccionados que requiere la felicidad. Por consiguiente, las reglas han de valorarse en cuanto que constitutivas de la vida que conduce a la felicidad, y ellas sólo pueden entenderse como tales en la medida en que se entienda su argumento y su propósito. Más aún, el modo correcto de seguir las reglas no es posible sin la educación en las virtudes morales, porque las acciones gobernadas por las reglas sólo son realmente buenas en la medida en que son expresiones de las virtudes y porque el seguimiento de las reglas en sí mismo requiere la virtud de la prudencia.

Es importante no entender esta educación según un modo demasiado intelectualizado. La práctica de las virtudes morales es central para nuestra adquisición de su conocimiento, y hay un tipo de conocimiento que tiene que adquirirse que de ningún modo se produce por una investigación racional. Podemos aprender qué es una virtud a través de la experiencia de haber dirigido nuestra voluntad por esa virtud (*per inclinationem*; el Aquinate llama este conocimiento a modo de connaturalidad

[*S.T.* IIa-IIae, 45, 2, y *véase* también *S.T.* Ia, 1, 6 y la discusión en J. Maritain *Antimoderne*, París, 1922, pp. 32-35]). Así la práctica de la virtud de la justicia ofrece un conocimiento de la justicia de este tipo, que incluye un conocimiento de los preceptos de la ley natural.

Obedecer los preceptos de la ley natural es algo más que el simple evitar hacer lo que esos preceptos prohíben y hacer lo que mandan. Los preceptos llegan a ser operativos efectivamente sólo cuando nos encontramos con las razones motivacionales para realizar acciones inconsistentes con esos preceptos; aquello que esos preceptos entonces nos pueden proporcionar es una razón que pueda sobrepesar las razones motivacionales para desobedecerlos, es decir, nos indican un bien más perfecto que realizar que lo posterior. Y además siempre lo hacen en un contexto en el que más de un aspecto de nuestro bien está en juego. Consideremos al respecto a alguien que se pone a construir una casa para su familia. El primer modo en el que tiene que juzgar su actividad como buena es con respecto al tipo de actividad que es: su bondad está en que sea bueno para los seres humanos vivir juntos cómodamente en familias, y esta actividad de construcción es un bien en cuanto medio dirigido por aquella inclinación fundamental. En segundo lugar, en la medida en que esa persona sólo utiliza tierra, materiales y trabajos que son realmente suyos propios, para aprovecharlos, esa acción será moralmente buena, conformándose al precepto primario de la ley natural de no tomar lo que pertenece a otro, asegurando así que la casa sea realmente obra del constructor y propiedad de su familia. En tercer lugar, la actividad es buena en la medida en que ninguna consecuencia dañina resulta *per accidens*, como por ejemplo, la exclusión de la tierra de algún otro de la luz del sol. Y en cuarto lugar, la actividad es buena en la medida en que su causa es el tipo de bien relevante para el individuo o los individuos que llevan a cabo la actividad, en este caso la virtud de la justicia.

El Aquinate enfatiza que para que una acción sea buena necesita ser buena en estos cuatro sentidos; para que sea mala basta con que sea deficiente en sólo alguno de ellos (*S.T.* Ia-IIae, 18, 4). Lo que he querido subrayar es que característicamente la obediencia a los preceptos primarios de la ley natural sólo es uno de los ingredientes de la bondad de las acciones y que la fuerza de tales preceptos en cuanto razones para las acciones se derivan característicamente en gran parte de los contextos en los cuales son ingredientes. El «no matar a nadie gratuitamente» o el «no tomar como propio lo que es de otros» no son por sí mismos descripciones de acciones.

Además, al entender la relevancia de los preceptos de la ley natural para cualquier situación particular tenemos que identificar el tipo de relevancia que esos preceptos tienen en esa situación, y no hay reglas universales para hacer esto. Los preceptos de la ley natural están ellos mismos divididos en los primeros principios genuinamente universales que no admiten excepción alguna y las conclusiones secundarias que siguen inmediatamente de ellos, los cuales no varían más de cultura en cultura que los primeros principios, excepto cuando el vicio y el pecado han borrado su advertencia, pero que sí requieren en numerosos tipos particulares de ocaciones un suplemento para tener una aplicación correcta (*S.T.* Ia-IIae, 94, 5). De modo que estamos obligados a respetar *siempre* la propiedad de los demás —un precepto primario— y esto *generalmente* implica devolver a otro lo que nos haya dejado en préstamo, pero si mientras tanto ese otro se ha vuelto mentalmente incompetente, entonces lo que se debe con respecto a ese otro se pone en duda (*S.T.* II-IIae, 47, 2).

Aristóteles en el Libro II de la *Etica Nicomáquea* ha argumentado que puesto que en la ética y en la política no tenemos el mismo grado de exactitud como en las

matemáticas —su argumento, como he observado antes, era que premisas contingentes relevantes tienen que introducirse en nuestras demostraciones en la ética y en la política de un modo que en sí mismo no está gobernado por reglas— no debemos intentar determinar lo que ha de hacerse en casos particulares de un modo que presuponga la aplicabilidad necesaria de reglas invariables. El Aquinate estaba de acuerdo. Puesto que el discurso acerca de cuestiones morales incluso en sus aspectos universales está sujeto a la incertidumbre y a la variación —el Aquinate se refiere aquí a que no existen reglas para aplicar las reglas— «es mucho más incierto si uno desea descender y llevar la doctrina a los casos individuales en su detalle específico, porque esto no puede tratarse ni por el arte ni por los precedentes, porque los factores en los casos individuales son indeterminadamente variables. Por tanto el juicio referente a los casos individuales han de dejarse a la *prudentia* de cada persona...» (*Comentario a la Etica* II, lect. 2).

El Aquinate continúa estableciendo dos puntos más. La falta de certeza en cómo la regla universal se aplica no implica que el juicio en los casos particulares no pueda ser inequívocamente correcto; y la *prudentia*, aunque su campo sea la particularidad, puede educarse por la reflexión generalizada sobre qué tiene que decir la ética. No obstante es la prudentia (*phronesis*) la virtud sin la cual el juicio y la acción en ocasiones particulares carecen de recursos más allá del nivel mínimo que la *synderesis* proporciona. Por la *prudentia* comprendemos la relevancia de los preceptos de la ley natural en situaciones particulares (*S.T.* IIa-IIae, 47, 3 y 6), y por la *prudentia* nos orientamos hacia la acción correcta con respecto a todos los demás aspectos de las acciones buenas y malas, proyectos buenos y malos, y el carácter bueno y malo que se especifican por las virtudes morales e intelectuales.

Por tanto no hay ninguna antítesis fuerte y ciertamente ninguna contradicción entre el énfasis del Aquinate en la indispensabilidad de las reglas en cuanto tales y su énfasis igual, si no mayor, en las limitaciones de las reglas en cuanto tales. Cada situación práctica particular tiene aspectos que caen bajo reglas y otros que no; en algunos casos la importancia de lo posterior es mínima; en otros es máxima. Distinguir una cosa de la otra y saber actuar en consecuencia es obra de la *prudentia*. El Aquinate seguía a Aristóteles al mantener que el ejercicio de la *prudentia* es requerido para el ejercicio de las otras virtudes morales (*Quaestiones Disputatae de Caritate* 3) y que es la única virtud moral sin la cual las virtudes intelectuales no pueden ejercerse (*S.T.* Ia-IIae, 57, 5). Y el *Comentario* al Libro VI de la *Etica Nicomáquea* deja claro hasta qué punto el Aquinate llega a reproducir la postura aristotélica. Pero hay una dimensión en la discusión del Aquinate de la *prudentia* que no es aristotélica. La *prudentia* se ejerce con vistas al fin último de los seres humanos (*S.T.* II-IIae, 47, 4), y es la contrapartida en los seres humanos de esa ordenación de las criaturas a su fin último que es la providencia de Dios (*S.T.* Ia, 22, 1). Dios crea y ordena los particulares y los conoce precisamente como lo que ha hecho y lo que está haciendo. Nosotros, si actuamos correctamente, reproducimos esa ordenación.

De nuevo el Aquinate sigue a Aristóteles al clasificar los tipos de *prudentia* en aquello que concierne con el propio bien de uno, aquello que concierne con los bienes de la casa y aquello que concierne con el bien común de la comunidad política y social (*S.T.* IIa-IIae, 47, 11). Así como según Aristóteles el buen legislador tiene que ejercer la *phronesis* al legislar para la *polis*, para que sus relaciones estén informadas por la justicia, según el Aquinate el buen legislador necesita de la *prudentia*, pero esa *prudentia* se ejerce para que la ley humana concuerde con la ley divina, más especialmente con respecto a los preceptos divinamente mandados de la ley natural.

Así la *prudentia* siempre tiene para el Aquinate una dimensión teológica, incluso cuando se ejerce como una virtud natural adquirida en lugar de una virtud sobrenatural.

La *prudentia* perfecciona a los que la poseen proporcionando el tipo de control sobre las acciones de uno que se requiere para todas las virtudes (*Quaestiones Disputatae de Virtutibus Cardinalibus* 1). Se demuestra tanto al llevar a cabo el razonamiento práctico como en las acciones que siguen del razonamiento correcto (*S.T.* IIa-IIae, 47, 8). Su ejercicio es inconsistente con la acción demasiado precipitada, sin considerar, inconstante, negligente o descuidada, e igualmente con aquellos simulacros de la virtud de prudencia —el buen sentido mundano, el ser precavido, la astucia— que son vicios y pecados (*S.T.* IIa-IIae, 53-55).

Dice Aristóteles que la virtud corrige la *prohairesis*; y es claramente la *prudentia* la que dirige bien la *electio*, pero la *prudentia* junto con las demás virtudes y reforzada por ellas. El Aquinate, curiosamente, sigue a Platón y a Cicerón en lugar de Aristóteles al utilizar el esquema de las cuatro virtudes cardinales como clave para las relaciones de las virtudes morales entre sí, y esto es mucho más llamativo puesto que adoptó la definición de virtud de Aristóteles (*Comentario a la Etica* II, lect. 7), integrándola con la de Agustín en un relato singular (*S.T.* I-IIae, 55, 1, 2 y 6). El Aquinate expone y explica el esquema de las cuatro virtudes morales fundamentales considerando cómo las virtudes pueden clasificarse primero en términos del principio formal de cada una, lo que cada una de ellas es, y en segundo lugar en términos del objeto del que trata cada una. Resulta que las dos clasificaciones coinciden. La prudencia es un ejercicio de la razón y a la vez tiene que ver con cómo la razón debe obrar en la práctica. La justicia es una aplicación de la razón a la conducta y concierne con cómo la voluntad puede dirigirse racionalmente hacia la conducta correcta. La templanza es el freno de las pasiones contrarias a la razón, y su objeto es «el apetito concupiscible» que nos urge a actuar contrariamente a la razón, mientras que la valentía es la firmeza en las pasiones para lo que la razón requiere, cuando el miedo al peligro o a las dificultades nos urgen del modo contrario, y su objeto es «el apetito irascible» que así urge (*S.T.* Ia-IIae, 61, 2).

Alguien cuya razón y pasiones están rectamente ordenadas mostrará entonces cada una de las cuatro virtudes cardinales. Lo que se toma por las otras virtudes son de algún modo partes o aspectos de las virtudes cardinales, y alguien puede poseer una de las virtudes cardinales sin haber aprendido todavía cómo ésta tiene que ejercerse en todas aquellas áreas particulares, cada una de las cuales es el campo de alguna de las virtudes subordinadas. La educación en cada una de las virtudes cardinales requiere las otras; el Aquinate cita a S. Gregorio (*S.T.* Ia-IIae, 61, 4) en que nadie puede ser prudente, por ejemplo, a no ser que sea también justo, templado y valiente. Pero cada virtud cardinal tiene que desarrollarse como un conjunto distinto de disposiciones habituales, y semejante educación, mientras que esté en progreso, será desigual, de modo que la postura del Aquinate no elimina la posibilidad de que la posesión de alguna virtud sea de un grado marcadamente mayor que la de algunas otras. La unidad de las virtudes se muestra en lo que se requiere para perfeccionar a cada una de ellas.

Entonces, ¿cuál es el lugar peculiar de la justicia en este esquema? El lugar correcto por donde empezar no es por las discusiones del Aquinate de las virtudes, sino por su teología metafísica. Porque del mismo modo en que hay una dimensión inescapablemente teológica en la prudencia incluso en cuanto una virtud natural, así también existe una dimensión semejante en la justicia. En su aplicación primaria la

«Justicia» es uno de los nombres que se aplican a Dios. Agustín había seguido a Platón en argumentar que el criterio de la justicia es presentado a la mente por una forma ideal de justicia que la mente aprehende desde su mismo interior. El Aquinate aceptaba las críticas de Aristóteles —algunas de ellas, ciertamente, son las mismas críticas a Platón— de la teoría de las formas como una teoría de universales. Pero también había mantenido que Dios no sólo concibe la justicia perfectamente, sino que es perfectamente la justicia. Platón se equivocaba en suponer que esa «justicia» nombra el *arche* al que todas las demás atribuciones de justicia tienen que referirse como a su ejemplar (Prólogo al *Comentario del libro del Beato Dionisio acerca de los Nombres Divinos; S.T.* Ia, 21, 4). Por supuesto que no es por referencia a este ejemplar divino que *nosotros* adquiramos el concepto de la justicia; la teoría del Aquinate de la adquisición de conceptos era aristotélica, no platónica, aunque llegaba más allá que Aristóteles. Pero que haya un criterio atemporal de justicia es una pretensión fundada últimamente en una comprensión teológica de la ordenación de las cosas (para una discusión del uso de Platón por Aristóteles *véase*: Ralph McInerny *St. Thomas Aquinas*, Notre Dame, 1982, capítulo 4).

El Aquinate empieza su discusión del contenido de la *iustitia* humana dilucidando su relación con el *ius*; el *ius* es lo que se debe rectamente al otro, bien de acuerdo con la ley natural bien con la ley positiva. El «*ius*», como en el derecho romano, es la palabra utilizada para esas normas que definen las relaciones de cada persona con las otras, y así la «*iustitia*» nombra *tanto* la virtud de vivir de acuerdo con esas normas y así mostrar en las disposiciones de uno la voluntad constante y perpetua de dar a cada persona su merecido o lo que se le debe *como* el criterio de lo recto requerido de cada uno de nosotros. A todo ser humano entonces, cualquier otro ser humano le debe algo y de todas las virtudes la *iustitia* es aquella peculiarmente referida a las relaciones con los demás. Al caracterizarla así el Aquinate unificó dentro de un relato complejo singular las definiciones de la justicia proporcionadas por Aristóteles, Cicerón y Agustín (*S.T.* IIa-IIae, 57 y 58).

Los requisitos de la justicia distributiva se satisfacen cuando cada persona recibe en proporción a su contribución, es decir, recibe lo que es debido con respecto a su *status*, cargo, y función y cómo los haya cumplido, contribuyendo así al bien de todos. Los requisitos de la justicia conmutativa se satisfacen cuando se hace la restitución, en la medida en que sea posible, por el mal realizado, y cuando las penas para las malas obras son proporcionales a las ofensas y administradas para las ofensas cometidas. La justicia en sí misma por supuesto requiere que ningún mal se cometa: ningún homicidio, ninguna violencia en contra de la persona, y ningún hurto sin o con violencia (*S.T.* IIa-IIae, 61-66).

La condenación del hurto presupone la legitimidad de la propiedad privada. El Aquinate, sin embargo, hereda de la tradición patrística el punto de vista tradicional de las limitaciones al derecho de propiedad que habrían sido vehementemente rechazados, como más tarde veremos, por algunos escritores posteriores, tales como Hume y Blackstone. Si alguien estuviera en una necesidad desesperada, o tiene a otros de los cuales es responsable que están en semejante necesidad, entonces esa persona puede tratar como parte de la propiedad comunitaria de los seres humanos cualquier cosa que de otra forma pertenecería a otro, que le salvará a él o a ella, o a los otros de los cuales es responsable, de perecer; lo cual no está requerido similarmente de la persona que hasta entonces haya sido el dueño de esa propiedad, con tal de que sólo los que así convierten la propiedad privada en propiedad común no tengan

ningún otro recurso. (*S.T.* IIa-IIae, 67, 7). La propiedad está limitada por las necesidades humanas.

El Aquinate a continuación considera la justicia de la ley positiva. La justicia en la administración de la justicia requiere respeto hacia la jurisdicción, no la discriminación irrelevante entre las personas, ni las acusaciones infundadas, sino la veracidad de todo el mundo en el juzgado, que si una persona pobre no tiene a nadie que le defienda aquí y ahora excepto este abogado particular, este abogado particular defenderá a esa persona pobre, y que ningún abogado defienda advertidamente una causa injusta. Las minutas legales exorbitantes, como todas los demás precios exorbitantes —el Aquinate, como Aristóteles, mantenía una versón de la teoría laboral del valor— son una forma de hurto (*S.T.* IIa-IIae, 67, 71).

La justicia prohíbe el decir abierto y enfadado que ultraja a otro, como el decir silencioso, insidioso que da lugar a la calumnia o a la detracción; prohíbe contar falsedades y chismorrear, utilizando palabras que denostan al otro haciendo de él un objeto de burla, e insultar al otro de modo que se exprese un deseo de que se haga daño (*S.T.* IIa-IIae, 7276).

En lo que ahora se llamaría la esfera económica el Aquinate distingue entre el valor de una cosa y lo que esa cosa vale para una persona particular, una distinción que carece de aplicación en las economías modernas de los mercados libres. La justicia de un precio no es sólo una cuestión del valor de una cosa, aunque en muchos tipos de casos así lo sea. El comercio es una actividad legítima cuando es llevado a cabo por alguien «por mor de la utilidad pública de modo que las cosas necesarias no falten en la vida de la *patria* de uno, y busca el dinero no como si fuera un fin, sino como un sueldo de su trabajo» (*S.T.* II-IIae, 77, 4). El fraude y poner precios exorbitantes se prohíben incondicionalmente, así como la usura. El Aquinate cita la prohibición Deuteronómica, comentando que a los judíos se les prohibía practicar la usura con sus hermanos, y dice luego que hemos de tratar a todo el mundo como hermano y prójimo (*S.T.* IIa-IIae, 78, 1). El Aquinate podía haber hecho la distinción que los escritores posteriores, interesados en legitimar el capitalismo, harían, entre una persona que presta dinero a otra con intereses de tal modo que, como diría Aristóteles, hubiera esperado ganar dinero a partir del dinero, y otra persona que entra en sociedad con otra, en la cual ambas partes invierten y por tanto comparten los beneficios, siendo el interés sobre la inversión original considerado no como usura, por tanto, sino como un beneficio derivado de la sociedad. Que no lo hiciera no carece de importancia, porque está bastante claro que cualquier beneficio semejante a partir de la inversión, que no era ni un *stipendium laboris* ni una compensación para una necesidad no satisfecha debido a esa inversión, hubiera sido considerado por él como usura. Las prácticas comerciales y financieras convencionales del capitalismo son tan incompatibles con la concepción de justicia del Aquinate como son las prácticas convencionales del tipo de sistema de justicia legal adversarial en el que los abogados a menudo defienden a los que saben que son culpables.

Es importante recordar en este punto no sólo que el Aquinate mantenía que las leyes injustas no requieren obediencia (si requieren algo que se opone al bien divino, han de desobedecerse, mientras que si sólo son innecesariamente fastidiosas, no hay obligación de obedecerlas, aunque pueda ser prudente hacerlo: *S.T.* Ia-IIae, 96, 4), sino también que estaba de acuerdo con Agustín en que las leyes injustas no tienen la fuerza de la ley y que no merecen el nombre de «ley» (*S.T.* Ia-IIae, 95, 2; *S.T.* IIa-IIae, 104, 5 y 6). Y así también en la medida en que los regímenes injustos se acercan al carácter de las tiranías, pierden toda su pretensión legítima a nuestra

obediencia (*S.T.* IIa-IIae, 42, 2; compárese *De Regno*, cap. 3). Lo malo de la tiranía es que subvierte las virtudes de sus sujetos; el mejor régimen es aquel cuyo orden mejor conduce a la educación en las virtudes en interés del bien de todos. Entonces la concepción liberal moderna del gobierno como lo que asegura un mínimo de orden, dentro del cual los individuos pueden perseguir sus fines libremente elegidos, protegidos en gran parte de la interferencia moral del gobierno, también es incompatible con el relato del Aquinate de un orden justo.

El Aquinate cierra sus resúmenes argumentativos en la *Summa* de lo que la justicia distributiva y conmutativa requieren mostrándonos cómo todas estas conclusiones ejemplifican los preceptos fundamentales de la ley natural (*S.T.* IIa-IIae, 79, 1-4). Entonces pasa a identificar y a caracterizar las virtudes tan íntimamente conectadas con la justicia que comparten su carácter, mientras que ellas también tienen algunas características especiales y distintivas de sí mismas. El Aquinate las llama las «partes potenciales» de la justicia.

Lo primero y lo más importante de todas ellas es lo que se debe en justicia a Dios mediante la observancia religiosa. El Aquinate subraya que la virtud específica de la religión es una virtud moral y no teológica (*S.T.* IIa-IIae, 81, 4) requiriendo de nosotros la devoción, la oración, la adoración, el sacrificio y la limosna para mantener las instituciones de observancia religiosa. También estamos obligados a alabar a Dios con palabras y música. La superstición, el meterse en adivinanzas, el tentar a Dios, la perjuria, el cometer actos sacrílegos y el intentar comprar bienes espirituales con dinero son los vicios que corresponden a la virtud de la religión.

Lo que la religión implica en una sociedad en la que la verdad de la religión cristiana ha sido reconocida es igualmente un reconocimiento político; el Aquinate lo había señalado antes: «El poder secular está sujeto al poder espiritual como el cuerpo está sujeto al alma y por tanto la jurisdicción no se usurpa si un prelado espiritual interviene en cuestiones temporales con respecto a esas cosas en las que el poder secular está sujeto a él o en las que el poder secular le ha sido asignado» (*S.T.* IIa-IIae, 60, 6). El Aquinate ha detallado en otras obras lo que esto significa: el Papa tiene autoridad legítima sobre los gobernantes seculares; él es en este mundo la «cabeza de la *respublica* de Cristo» (*Contra Errores Graecorum* ii, 32) en virtud de su posición en la *ecclesia* (*véase* también el *Comentario a las Sentencias* II, 44, y *S.T.* IIIa, 8, 1). Aquí claramente el Aquinate era el heredero de la teología política de Gregorio VII, y no es sorprendente, por tanto, que una vez más mantuvo una postura llamativamente opuesta a la de la modernidad liberal y secular.

La discusión en la *Summa* de la virtud de la religión es seguida por una discusión de las otras partes potenciales de la justicia, comenzando con las virtudes de la piedad, la observancia y el rendimiento de honores. En cada una de éstas lo que le debemos a Dios está acompañado por un deber hacia los demás: la piedad, por ejemplo, implica el respeto propio no sólo hacia Dios sino también hacia los padres, la familia y la *patria* y la observancia semejantemente exige respeto por la excelencia de los demás. De allí siguen relatos de la virtud de la obediencia a los superiores legítimos, de gratitud a los benefactores, de la reivindicación de la justicia para restaurar lo que ha sido violentado por las malas obras, de veracidad, de amistad y de generosidad (*S.T.* IIa-IIae, 101-119). Finalmente el Aquinate recoge la sustancia de lo que Aristóteles había dicho acerca de la *epieikeia*, añade a lo que ya había dicho acerca de la piedad y concluye su discusión entera de la justicia con una demostración de cómo la justicia está completamente especificada por los diez mandamientos.

Lo que distingue el relato del Aquinate de la justicia de los otros relatos filosóficos y teológicos, incluso de los de sus contemporáneos y casi contemporáneos, es en parte la gama extraordinaria de temas que abarca dentro de su propio esquema de ordenación racional —algo que, espero, está al menos sugerido por mi propia exposición somera— así como el tratamiento detallado que cada tema particular recibe, algo que sólo puede apreciarse leyendo el mismo texto. En un tema, sin embargo, es necesario, por mor de una comprehensividad siquiera limitada, hacer un añadido: había sido en el curso de su tratamiento anterior de la *caritas* en la *Summa* donde el Aquinate había tratado de la justicia y la injusticia de la guerra, y eso era presumiblemente la razón por la cual no se refirió a ella en la discusión de la justicia misma.

Una guerra justa requiere que la propia sociedad política de uno esté gravemente ofendida y que el enemigo se haya negado a reformarse o a hacer una restitución; requiere que la guerra sea declarada por una autoridad soberana antes de que comiencen las hostilidades; y requiere limitaciones estrictas en los medios que pueden emplearse y en el espíritu con el que la guerra puede llevarse a cabo. Así como con los actos buenos y malos en general, la bondad de los actos de guerra requieren que se satisfaga la condición de una acción justa en todos los sentidos, mientras que la deficiencia de cualquiera de ellos vuelve la guerra injusta y las acciones de los que se emplean en ella malas.

¿A quién se dirigía el mismo Aquinate en sus comentarios acerca de la guerra, y para el caso, en su discusión de la justicia en general? Era maestro de maestros y consejero de consejeros. Tanto la comprehensividad como el detalle de sus discusiones reflejan la gama de personas y problemas con los que y por los que se les llamaba a esos maestros y consejeros para desempeñar tareas que requerían juicios morales y políticos. La orden dominica era, en la persona del Aquinate y en la de otros, una presencia educativa no sólo en la universidades y en los *studia*, ni tampoco sólo en innumerables diócesis y parroquias, sino también en la corte francesa y en la corte papal, y en las instituciones que administran la ley, tanto la eclesiástica como la secular. El Aquinate, como Aristóteles antes que él, tenía la tarea de instruir a algunos de los participantes en los conflictos políticos e institucionales y en las divisiones principales de su época, o al menos, de instruir a sus instructores.

He subrayado hasta qué punto su relato acerca de la justicia se opone a las actitudes características de la modernidad liberal contemporánea. Es importante subrayar, igualmente, el grado en que los criterios a los que intentaba afianzar a sus contemporáneos del siglo decimotercero implicaban una ruptura radical con los criterios convencionales de su época y con los argumentos normalmente empleados para su justificación. Consideremos al respecto el rigorismo del Aquinate con relación a la veracidad y a la mentira. Según el punto de vista del Aquinate, se nos exige que *nunca* digamos nada excepto aquello que creemos ser verdadero. No estamos bajo ninguna obligación general de decir todo lo que sabemos; cuándo es conveniente hablar y cuándo no es cuestión de otros deberes y obligaciones, de discreción y del ejercicio de la prudencia. Pèro no podemos mentir nunca, ni para obetener beneficios, ni por conveniencia, ni por placer, ni para causar dolor o problemas. El mentir como tal es malo, y mentir con malicia es un pecado mortal (*S.T.* IIa-IIae, 109 y 110).

En el tercer artículo de la *Quaestio* 110 el Aquinate proporciona seis argumentos a favor de la postura de que mentir sea a veces permisible, incluido el argumento de que la mentira como un mal menor pueda emplearse para evitar algún mal mayor como el asesinato o que alguien sea asesinado. Su rechazo de estos argumentos

incorpora su convicción de que los preceptos de la justicia no son medios diseñados para asegurar algún fin externo, como el éxito político o la seguridad mundana, sino que son constitutivos de esas relaciones mediante las cuales y en las cuales desarrollamos esa vida justa cuyo fin es nuestro verdadero y último fin. En la medida en que miento me torno a mí mismo en una especie de persona injusta incapaz de alcanzar mi fin último. Y las consideraciones inmediatas deben subordinarse a esto. Se sigue que mi responsabilidad de evitar por otros medios el mal mayor ante el que estoy tentado a mentir es mucho mayor y que incluso el sacrificio de mi propia vida puede ser exigido de mí para asegurarlo, si el mal es lo suficientemente grande.

El acervo de argumentos en contra de esta postura que rechazaba el Aquinate, era, por supuesto, aquel en que se basaban muchos en la discusión contemporánea del siglo decimotercero. Decir a aquellos con poder y autoridad que mentir les estaba prohibido era una actividad tan antipopular en el siglo decimotercero como en el vigésimo. No obstante, lo que característicamente falta a la sociedad política del siglo vigésimo, a diferencia de la del siglo decimotercero, es la existencia en el entorno de un cuerpo influyente de protagonistas de la prohibición absoluta de la mentira, y mucho menos, de la presentación de esa prohibición como parte de un cuerpo de pensamiento que pretende reclamar tanto su lealtad intelectual como moral.

Por supuesto que esa pretensión posterior era también un presupuesto de la comprehensividad y del detalle del tratamiento argumentativo del Aquinate de la justicia. En contra de los aristotélicos contemporáneos el Aquinate estaba comprometido en mostrar que tanto en lo que aceptaba de Aristóteles como en lo que enmendaba o rechazaba había llegado realmente a un entendimiento de los argumentos de Aristóteles. De modo similar, en contra de los agustinianos contemporáneos, estaba comprometido con un tratamiento de los textos patrísticos y agustinianos que reconocía su merecido. Y más fundamentalmente, no podía aceptar nada de cualquiera de los dos que fuera irreconciliable con las escrituras.

Sin embargo Agustín había visto la injusticia fundamentalmente como una señal de soberbia, haciendo depender tanto el pecado como el vicio de la soberbia. En contra de Agustín argumenta el Aquinate que la injusticia es un vicio y un pecado distinto, que no puede asimilarse simplemente a la soberbia. Sus razones para insistir de esta forma se refieren tanto a la soberbia como a la justicia y expresan su preocupación por las estructuras detalladas y diferenciadas de la vida práctica. La soberbia (*superbia*) en su relato está ciertamente relacionada con la injusticia, puesto que es el vicio que le dispone a uno a hacer de sí mismo y a presentarse mucho mejor de lo que es. Es la excesiva auto-estima que informa la voluntad de modo que uno adscribe falsamente a sus propios poderes todas las excelencias reales de uno, pretendiendo falsamente poseer excelencias que no posee, y considerándose en una posición para despreciar a los demás, justificando así su malicia hacia ellos. Ante todo es un rechazo voluntario de dar a Dios lo que le pertenece y de no someterse a Dios. S. Gregorio entendía que estaba presente en todos los vicios y por tanto, que no estaba conectada especialmente con ninguno de ellos. Y en esto el Aquinate le seguía a S. Gregorio (*S.T.* IIa-IIae, 162).

La importancia de la identificación y la caracterización precisas del Aquinate de los vicios no es sólo una cuestión de su esquema teórico. La experiencia central humana de la ley natural, como había señalado antes, es de nuestra incapacidad de vivir según ella; y lo que conocemos acerca de la justicia a menudo encuentra su aplicación en su mofa o en desatender su seguimiento. Por tanto, tal como ya había

HHL

señalado también antes, no es ningún accidente que la discusión de la ley del Aquinate en la *Prima Secundae* conduzca directamente al tratado de la gracia, el único remedio para la desobediencia a la ley, y que el relato de las virtudes naturales en la *Secunda Secundae* hubiera tenido que tener como su prólogo una investigación de las virtudes sobrenaturales. Porque del mismo modo y justamente porque la justicia es continuamente la víctima del vicio y del pecado de la soberbia, así mismo la justicia no puede florecer, ciertamente, ni siquiera puede existir, al parecer, como una virtud natural, a no ser y hasta que no esté informada por la virtud sobrenatural de la *caritas*. La caridad es la forma de toda virtud; sin la caridad las virtudes carecerían del tipo específico de orientación que necesitan. Y la caridad no se consigue mediante la educación moral; es un don de la gracia, que fluye de la obra de Cristo por intervención del Espíritu Santo (*S.T.* IIa-IIae, 23 al 44).

Antes también había argumentado que el Aquinate no se limita a complementar a Aristóteles, sino que muestra que el relato de Aristóteles acerca de la teleología de la vida humana es radicalmente deficiente. Esa deficiencia radical en la comprensión aparece a la luz de estas secciones de la *Summa*, según el punto de vista del Aquinate, no tanto ni sólo como una deficiencia radical en el relato de Aristóteles, como una deficiencia radical en el orden natural humano del que Aristóteles daba su relato. Una tesis fuerte acerca de las inadecuaciones y los fallos del orden natural humano emerge, de modo que la relación del aristotelismo del Aquinate con su lealtad a Agustín aparece en una nueva luz. La comprensión agustiniana de la naturaleza humana caída se utiliza para explicar las limitaciones de los argumentos de Aristóteles, del mismo modo que el detalle de Aristóteles a menudo corrige las generalizaciones de Agustín.

No obstante, lo que está claro es que el relato del Aquinate sólo es plenamente inteligible, e incluso defendible, tal como emerge de una tradición extendida y compleja de argumento y conflicto que incluía mucho más que a Aristóteles y a Agustín. El intento de desvincularlo de esa tradición y de presentar sus tesis en términos de algunos criterios supuestamente neutrales de una racionalidad, entendidos independientemente de cualquier tradición de práctica y de teoría, no tiene ningún sentido, porque es un relato de los criterios de la racionalidad, y de la parte que juegan las virtudes en el ejercicio de la racionalidad, que en sí misma emerge del trasfondo de tradiciones de las que el Aquinate se había hecho heredero y que se justifica en términos del mismo.

La respuesta del Aquinate a esas tradiciones era muy diferente tanto de la de sus contemporáneos como de la de sus sucesores. Existe una historia, por ahora escrita sólo en parte, de las fases que habían preparado la escena para la empresa del Aquinate. El renacimiento de la ciencia en los siglos undécimo y duodécimo simultáneamente había generado dos tipos diferentes de empresas. Una era el comentario, especialmente de la sagrada escritura, a partir del cual se generaba un conjunto de tesis acerca de los diferentes tipos de sentidos y niveles de sentidos que podrían encontrarse en un texto junto con un conjunto de problemas de cómo podrían resolverse los desacuerdos cuando escritores con autoridad estaban en conflicto o parecían estarlo. El primero resultó en el concepto de la *distinctio*; el segundo, en el de la *quaestio*. Al mismo tiempo los estudiosos estaban innovando, a menudo a partir de herencias malintepretadas o fragmentarias del pasado en la lógica, en la dialéctica y en la comprensión de la ley y de la autoridad política. Cuando el descubrimiento de tantos materiales de Aristóteles hasta entonces no disponibles, junto con los de sus intérpretes musulmanes y judíos, y el renacimiento de la teología agustiniana

proporcionaban marcos dentro de los cuales se podría intentar entender la relación entre estas empresas, era en la organización formal de debates y de desacuerdos transcritos como *quaestiones disputatae* y *quaestiones quodlibetales*, y en la elaboración tanto de *distinctiones* teológicas como seculares que éstas implicaban, que la investigación por fin encontró los medios para ser simultáneamente comprehensiva y sistemática. El pasado había proporcionado un conjunto de *auctoritates*, tanto sagradas como seculares. Las anteriores podrían reinterpretarse aunque no rechazarse. Las posteriores sólo podrían rechazarse cuando había razón suficiente para rechazarlas. La investigación, por tanto, tenía que proceder contraponiendo autoridad a autoridad, con respecto a las tesis y a los argumentos.

Muchos de los contemporáneos y sucesores inmediatos del Aquinate respondieron o bien rechazando una gran parte de su herencia intelectual, en interés de una coherencia sistemática, o bien acudiendo a la investigación parte por parte de las áreas particulares y elaborando soluciones para los problemas particulares sobre la base de algún conjunto estrictamente delimitado de perspectivas. La respuesta anterior caracterizaba no sólo a los agustinianos que rechazaban a Aristóteles, por miedo de aceptar el averroísmo, sino también a los otros alumnos de Alberto que desarrollaban este o aquel hilo de la obra de Alberto ignorando el resto. La respuesta posterior se muestra en aquellos que compartimentalizaron en mayor o menor grado sus investigaciones, de modo que la persecución de estudios lógicos procedía en una parte sustancial con independencia de las investigaciones en la teología, y ambas en igual independencia de los escritos acerca de la ética y de la política, de modo que prefiguraba la compartimentalización de la investigación ulterior.

Ninguna de las dos partes entendía plenamente la idiosincrasia del proyecto del Aquinate, el de desarrollar sistemáticamente la obra de una construcción sistemática, para integrar la totalidad de la historia previa de investigación, en la medida en que él estuviera consciente de ella, en la suya propia. *Su* contraposición de la autoridad a la autoridad estaba diseñada para demostrar lo que en cada una podría subsistir en el examen dialéctico desde cualquier postura hasta entonces desarrollada, con el fin de identificar tanto las limitaciones de cada punto de vista como lo que en cada una no podría impugnarse ni siquiera por la más rigurosa de tales pruebas. Entonces la pretensión hecha implícitamente por el Aquinate en contra de cualquier rival del pasado es que la parcialidad, la unilateralidad y las incoherencias de la postura de ese rival se habrían superado en el sistema inconcluso representado por la *Summa*, mientras que sus puntos fuertes y sus éxitos se habrían incorporado y quizá reforzado. Contra cualquier rival similar del futuro la pretensión correspondiente sería que también podría conducir a la conversación dialéctica de cada punto relevante y que el examen de la postura del Aquinate estaría en su capacidad de identificar las limitaciones y de integrar los puntos fuertes y los éxitos de cada rival en su estructura global.

Es característico de la historia intelectual, así como de la social, que siempre está sujeta a una variedad de contingencias no relacionadas entre sí. Y así fue con la postura del Aquinate, la cual, excepto dentro de la teología católica romana, generó en su mayor parte una o más tradiciones de comentarios defensivos en lugar de una capacidad de enfrentarse con el mayor de sus rivales. Efectivamente, lo que sucedió era que esos rivales llegaron a determinar los términos del debate filosófico público de los siglos decimoquinto y decimosexto, de modo que los seguidores del Aquinate se enfrentaban con un dilema, aunque uno que ni ellos ni sus contrincantes en general reconocían. Es decir, *o bien* rehusaban aceptar los términos del debate

contemporáneo y de esta manera se aislaban y eran tratados como interlocutores irrelevantes, *o bien* cometían el error de aceptar esos términos del debate y según esos términos parecían haber sido derrotados. El logro del Aquinate en el siglo decimotercero había sido el de insistir en establecer los términos del debate y de la investigación. En general, incluso cuando no siempre, la mala fortuna de sus herederos de los siglos decimoquinto y decimosexto consistía o bien en no percibir la necesidad de hacerlo o bien en fracasar en el intento de hacerlo.

Por tanto, cuando el aristotelismo consiguió un rebrotar dramático de fortuna en las universidades del siglo decimosexto, era Aristóteles sin el Aquinate el que parcialmente dominaba la escena intelectual. La *Etica Nicomáquea* y la *Política* de nuevo se convirtieron en los textos educativos claves. Pero Aristóteles resucitado de esta manera tenía que ser reivindicado en un medio en el que sus conceptos parecían convertirse cada vez en menos relevantes. El tipo de contexto de investigación que la universidad del siglo decimotercero había hecho disponible y dentro del cual la relación de los textos de Aristóteles con los otros textos se habían elaborado carecía de una contrapartida adecuada en los siglos decimosexto y decimoséptimo. Como consecuencia, no era tanto el renacimiento del aristotelismo como su rechazo lo que produciría nuevos modos de teorizar acerca de la racionalidad práctica en una época en la que los nuevos modos de vida social hicieron tales innovaciones otra vez importantes para la práctica.

HHL

CAPITULO XII

DE LA TRADICION AGUSTINIANA Y ARISTOTELICA A LA ILUSTRACION ESCOCESA

HHL

El renacimiento de estudios aristotélicos, más específicamente de los modos aristotélicos de pensamiento y acción, en el siglo dieciséis hasta el momento sólo ha sido el objeto de una investigación histórica preliminar (*véase* especialmente Charles B. Schmitt *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Mass., 1983). Su florecimiento continuado tanto en círculos protestantes como católicos durante el siglo diecisiete es parte de una historia, la cual en su casi integridad aún tiene que escribirse. El uso renovado de la *Etica Nicomáquea* y de la *Política* en la educación enseñó a la juventud a pensar en términos de un *ultimus finis* de la vida humana en el mismo período en el que los modos teológicos de pensamiento eran rechazados sistemáticamente por la ascendiente física y metafísica. Y el relato aristotélico de las virtudes continuó proporcionándoles un criterio de excelencia natural al mismo tiempo que los teólogos luteranos, calvinistas y jansenistas enseñaban que el fin principal sobrenatural revelado de los seres humanos era uno a la luz del cual la radical imperfección de toda excelencia meramente natural podía discernirse.

Que esta coexistencia del aristotelismo en la esfera moral con una variedad de teologías agustinianas y con modos de teorizar en las ciencias cada vez más anti-aristotélicas hubiera resultado frágil no sorprende apenas a nadie. Pero lo que finalmente más profundamente movió a la mayoría de las clases cultas europeas a rechazar el aristotelismo como marco para la comprensión de su vida moral y social compartida quizá fuera el descubrimiento gradual, durante y después de los conflictos salvajes y persistentes propios de la época, de que ninguna apelación a cualquier concepción acordada del *bien* para los seres humanos, ni en el nivel de la práctica ni en el de la teoría, ahora era posible. No cabe duda acerca de la verdad de que durante mucho tiempo proyectos de una reconciliación religiosa y social que habían incorporado semejante pretensión habían tenido en sí mismos más de ilusión que de realidad. Pero todavía un pensador tan ilustre y perspicaz como Leibniz era capaz de vislumbrar este resultado práctico como una de las metas realistas no sólo de la negociación política sino también de una teología racional que debería incorporar una concepción coherente y compartida del bien.

Todos esos proyectos, incluido el de Leibniz, fracasaron, y asimismo todos los intentos de imponer por la fuerza un tipo de acuerdo que los moralistas racionales eran incapaces ni siquiera de formular satisfactoriamente, y mucho menos de defender. Las tareas prácticas centrales de la investigación y de la construcción moral fueron transformadas en consecuencia a partir de finales del siglo diecisiete en

HHL

adelante. Que una diversidad de concepciones rivales e incompatibles del bien no alcanzara el compromiso de varios partidos rivales a partir de este momento se iba a dar cada vez más por supuesto. En su lugar la cuestión práctica llegó a ser: ¿qué tipo de principios pueden exigir y asegurar el compromiso y formar un orden social en el que los individuos que estén persiguiendo concepciones diversas y a menudo incompatibles del bien puedan vivir juntos sin los rompimientos de la rebelión ni de la guerra interna? La respuestas diferentes y competidoras que se daban a este interrogante, como la pregunta misma, presuponían la posesión continua de un acervo común, aunque cambiante, de conceptos a través de cuya aplicación las relaciones humanas iban a ser descritas, explicadas y justificadas, junto con una comprensión ampliamente compartida de los problemas envueltos en semejante descripción, explicación y justificación. Ciertos aspectos de este acervo común de conceptos y de esta problemática compartida emergieron como peculiarmente importantes.

Uno de estos aspectos se refería a la relación de los individuos con sus roles sociales dentro de un orden social y político jerárquicamente estructurado. «El individuo» a partir de ahora se concebía como una de las categorías más fundamentales —si no la más fundamental— del pensamiento y de la práctica sociales. Se considera que los individuos poseen su identidad y sus capacidades humanas esenciales al margen de y con anterioridad a su ciudadanía en cualquier orden social y político particular. La cuestión central propuesta acerca de los individuos así entendidos es la siguiente: ¿Qué les proporciona con buenas razones o, al menos, con una motivación adecuada para sujetarse a los constreñimientos impuestos por un orden social y político cualquiera? La misma forma de la pregunta impide a los que la hacían tener ni siquiera en cuenta ciertas concepciones antiguas y medievales, a saber, aquellas según las cuales sólo en cuanto habitante ya auto-identificado de algún rol social, ya dentro de una institución, como la *polis*, ya dentro de un orden teológicamente entendido y divinamente legislado, que alguien puede llegar a tener razones adecuadamente buenas para aceptar y valorar los constreñimientos impuestos sobre él o ella por el orden social y político en el que desempeña lo que su rol —cualquiera que sea— le exige. Porque sólo a partir de semejantes puntos de vista antiguos y medievales acerca de esta cuestión, como ya había defendido antes, los bienes que me proporcionan tales razones podrían aprehenderse, desarrollando el tipo de vida humana estructurada por esos mismos roles.

Desde luego, no era que semejantes pensamientos ya no podían entretenerse. Seguía habiendo aristotélicos y tomistas, y entre ellos incluso el ocasional excéntrico teórico de la política que se inspiraba en tales concepciones antiguas y medievales de la sociedad. Pero se marginaba su pensamiento y se le hacía parecer bastante irrelevante únicamente porque iba en contra de los presupuestos de la cuestión política dominante. El dominio continuo de esa cuestión estaba asegurado por la naturaleza de las pretensiones de las dos instituciones dominantes, el estado moderno que emergía y la creciente economía de mercado. Los gobernantes del estado moderno pretendían poder justificar su asunción de la autoridad y su ejercicio del poder en la medida en que proveían a los gobernados con lo que podrían identificarse como beneficios y la protección de daños, sea lo que fuere la concepción específica *del bien humano*, si la hubiera, que tenían los gobernantes y los gobernados. Los defensores de la economía del mercado, cuyo nuevo dominio se extendía como consecuencia del hecho de que la casa había dejado de ser el lugar primario de producción, pretendían ser capaces de justificar la transformación de la tierra, del trabajo y del dinero mismo en bienes en la medida en que el mercado también proporcionaba a los que partici-

paban en él beneficios, los cuales podían entenderse como tales independientemente de las concepciones específicas *del bien* (*véase*: Karl Polanyi *The Great Transformation*, New York, 1944, aún el singular relato más esclarecedor del comienzo de la modernidad institucionalizada; para una valoración más reciente de dicho libro *véase*: Charles P. Kindleberger «*The Great Transformation* by Karl Polanyi» *Daedalus* 103, 1, 1973, y Fred Block y Margaret R. Somers «Beyond the Economistic Fallacy: The Holistic Social Science of Karl Polanyi» en *Vision and Method in Historical Sociology*, ed. Theda Skocpol, Cambridge, 1984).

Cualquier respuesta a la pregunta política dominante presuponía respuestas a las otras dos preguntas íntimamente relacionadas, y cualquier intento sistemático de responder a aquella pregunta dominante no podía evitar, ni implícita ni explícitamente, proveer respuestas a esas otras preguntas. La primera de éstas se refería a la naturaleza del razonamiento práctico; la segunda, a la de la justicia. Si los individuos aceptaran en general como razonables los constreñimientos impuestos por un orden social y político en su persecución de una variedad de objetivos heterogéneos, inspirados por una gama de concepciones diferentes e incompatibles del bien humano, entonces, estos individuos también deberían compartir en general criterios de razonamiento práctico con una apelación a los cuales dos de las características de su razón práctica podrían justificarse. Porque según sus criterios, a ciertos tipos de razones para la acción —razones que les condujeron a aceptar, aprobar y poner por obra los constreñimientos del orden político y social— debería concederse el *status* de buenas razones independientemente de cualquier relación con cualquier concepción particular *del bien*. El desacuerdo, incluso el desacuerdo radical, acerca *del bien* tenía que ser compatible con el acuerdo en reconocer la autoridad de tales razones. Y sólo esto sería suficiente para hacer de semejante modo de razonamiento práctico algo incompatible con el modo aristotélico.

Más aún, esas razones que se consideraban adecuadamente buenas para aceptar, aprobar y poner por obra los constreñimientos del orden social y político deberían ser tales para ser capaces de sobreponerse en general, cuando entraban en conflicto con las razones para la acción cuya autoridad y fuerza se derivaban de alguna concepción particular del bien. Así tuvo que haber un modo de ordenar según un rango las razones para la acción, el cual, de nuevo, no sólo no era aristotélico sino que incluso era anti-aristotélico.

Un segundo conjunto de cuestiones trataba de la naturaleza de la justicia. Un relato racionalmente defendible de lo que llegó a ser o lo que iba a ser el tipo dominante de orden social y político tenía que enfrentarse con la pregunta por las partes respectivas que tenían que desempeñar para el sostenimiento de aquel orden, por acuerdo, por un lado, y por otro, por coerción. La mayoría de los estados europeos habían asegurado un orden interno después de la contienda interna y externa de los siglos dieciséis y diecisiete por resoluciones impuestas. Si una apelación a la violencia no se renovara, entonces la resolución tendría que ser una mínimamente aceptable, y su aceptabilidad requería una respuesta a preguntas tales como: ¿Con qué principio de orden político y social es razonable estar de acuerdo? ¿hasta qué punto podría exigirse obediencia a semejantes principios? ¿qué tipo de fuerza puede emplearse razonablemente al exigir tal obediencia cuando no se presta voluntariamente?

Estas eran versiones de preguntas cuyas respuestas hasta entonces habían sido proporcionadas por creencias heredadas acerca de la justicia. Y si ahora estas preguntas se hicieran sobre la base de nuevos presupuestos, que conceptualizaban las

realidades sociales según modos nuevos, entonces, o bien algún relato anterior de la justicia tendría que transformarse suficientemente para servir los nuevos propósitos, o bien algún relato nuevo de la justicia, específicamente diseñada para las nuevas circunstancias, tendría que elaborarse. De modo que cualquier entendimiento bien-articulado de esos órdenes sociales y políticos que habían emergido de los conflictos del siglo diecisiete, enmarcados en los conceptos disponibles para los que ahora en el siglo dieciocho los habitaba, tenía que proporcionar un relato racionalmente defendible de tres temas relacionados entre sí: la autoridad política, la racionalidad práctica y la justicia.

Cualquier relato de este estilo tenía que construirse a partir de tres tipos de elementos: alguna concepción de las pasiones y de los intereses que motivan la acción, alguna concepción de los principios comprendidos por la razón a los que la apelación en materias políticas y morales podría hacerse, y alguna concepción del lugar de la acción humana en el orden del universo, tanto en el orden de la naturaleza como en el orden de la divina providencia, la creencia en los cuales todavía estaba ampliamente compartida por aquellos puntos de vista teológicos que, en otros asuntos, estaban en desacuerdo. Acerca de cada uno de estos elementos y acerca de su relación, surgen preguntas a las que más de un tipo de respuestas pueden darse. ¿Son las pasiones exclusivamente la fuerza motivante de la acción humana? Cuando el cálculo racional le demuestra a alguien que la expresión de alguna pasión que ahora siente no redundará en su interés a largo plazo, ¿cómo debe inhibirse dicha pasión? ¿Puede que la razón sea una fuerza motivante independiente? ¿Qué consideraciones propuestas por la razón pueden producir un motivo suficiente para comportarse con justicia cuando no es del interés de uno comportarse así? ¿Acaso hay un orden de las cosas, natural o providencial, de tal forma que si los individuos persiguen sus propios intereses, el interés de mantener el orden social y político se cumpliría? (Para un relato del trasfondo para enmarcar estas preguntas *véase*: Albert O. Hirschman *The Passions and the Interests*, Princeton, 1977).

Dos tipos contrastantes de respuestas a estas preguntas iban a ser particularmente influyentes, y cada uno de ellos iba a presentar sus problemas particulares, su propia vulnerabilidad *prima facie* a objeciones. Por un lado, era posible entender la obediencia a tales principios como los de la justicia o los que determinan la legitimidad de la autoridad política como medios para la promoción de intereses de grupos, y entender los intereses como la expresión colectiva de las pasiones de individuos. Los principios entonces sirven los propósitos tanto del interés como de la pasión, y reconocer esto es reconocer igualmente que es irracional obedecer un principio cuando hacerlo no serviría o no serviría ya para aquellos propósitos del interés y de la pasión que proporcionaban aquel principio particular con su justificación. Por supuesto que los individuos a veces se equivocan, bien acerca de la relación de los principios en general con las pasiones y los intereses, bien acerca del propósito servido por algún principio particular, y cuando así sucede, no logran reconocer ni responder a su propia motivación. Pero los que tienen una visión más clara entenderán que los seres humanos, lo reconozcan o no, son inevitablemente criaturas de pasión y de interés.

Pero también seguía siendo posible entender los principios de otro modo peculiar, como poseedores de una autoridad independiente de las pasiones y de los intereses, de manera que la apelación al principio en contra de las pasiones o de los interèses de uno no sólo podría justificarse racionalmente, sino que también podría resultar eficaz para moverle a uno a hacer lo que, en los niveles de la pasión

y del interés, iría en su propio detrimento. El problema central al que se enfrenta este punto de vista ulterior es obvio: ¿cómo es posible para la aprehensión racional de los principios motivar, y más aún, motivar de tal modo que la pasión y el interés estén temporalmente privados de su poder? El problema central con que se enfrenta su rival es aquel de cómo alguien, movido solamente por la pasión y el interés podría motivarse —como evidententemente algunos se motivan— a obedecer los principios de la justicia, la obediencia a los cuales en ciertas ocasiones, al menos, les privaría de la satisfacción en el nivel de la pasión y del beneficio en el nivel del interés.

Cada una de estas concepciones rivales de la relación de los principios a las pasiones y a los intereses se mostraron a lo largo del siglo dieciocho capaces de una alianza con algún tipo de teología, aunque a menudo, con una bastante vulgarizada y atenuada. Así incluso en las versiones más crudas de la opinión de que los seres humanos se mueven sólo por sus pasiones e intereses, aquella según la cual se mueven sólo por la expectativa de una ventaja interesada, era posible argumentar —como algunos, de hecho, argumentaron— que Dios nos había proporcionado con una perspectiva de los placeres y de los dolores a gozar y a padecer en la vida ultramundana que nos ofrecía un índice racional del interés propio como buena razón para obedecer a la voluntad divina. Y algunos de los que mantenían que la razón aprehende los principios independientemente de la pasión y del interés no encontraron dificultad alguna para incluir entre esos principios algunos que se refieren al ser y a la voluntad de la deidad. No obstante, el modo en el que cada punto de vista se elaboraba y se defendía era en términos de una creciente racionalidad puramente secular, una racionalidad por apelación a la cual la teología gradualmente se excluía de cualquier parte sustancial en los ámbitos de la vida moral y política.

Estos dos modos rivales de entender la relación de los principios con las pasiones y con los intereses se enfrentaban en la primera mitad del siglo dieciocho de dos maneras un tanto diferentes, como teorías filosóficas rivales compitiendo en un debate académico, pero también y más fundamentalmente como modos alternativos de configurar la existencia social, como creencias sistemáticamente incorporadas y presupuestas en las acciones y en las transacciones de la vida social y política institucionalizada. ¿Qué tipo de orden político y social ejemplificaba cada uno de estos modos alternativos?

Una sociedad en que los principios establecidos pueden entenderse como instrumentos al servicio de las pasiones y de los intereses tendría que ser una en la que las pasiones y los intereses fueran, o mejor dicho, se tomaran, por organizados de manera que proporcionarían mutua satisfacción y beneficio. El acuerdo sobre el principio tendría que presuponer una concurrencia más fundamental sobre los intereses y las pasiones, y un orden social y público estable requeriría la voluntad consciente y concienzuda de esa concurrencia, de parte de muchos, si no de todos los participantes; también requeriría el ejercicio de sanciones que produjeran conformidad contra individuos o grupos actual o potencialmente subversivos. Las acciones y las transacciones se caracterizarían y se valorarían tanto como producidas como conducientes bien a la satisfacción o a la frustración de los deseos y de las aversiones, es decir, de las pasiones. La clasificación social de los individuos sería en términos de lo que consumen y disfrutan, o al menos, de lo que aspiran a consumir y disfrutar, y de lo que producen para que los demás lo consuman y disfruten. Las relaciones fundamentales del orden social se definirían en términos de quién proporciona qué para quién y de quién amenaza las expectativas de

disfrute y de satisfacción para quiénes, por el modo en el que persiguen su propio disfrute y satisfacción.

Ejemplos de ámbitos en los que, hasta cierto punto, tal forma de vida social podía encontrarse no eran raros en la Europa del siglo dieciocho, pero el ejemplo principal de semejante orden social se encontraba en Inglaterra. Roy Porter ha escrito acerca de los problemas con los que se enfrentaban los grandes latifundistas de la Inglaterra del siglo dieciocho: «Los magnates se encontraban cogidos por los cuernos de un dilema que ellos mismos habían creado. La avaricia les urgía a maximizar el beneficio agrario, la soberbia, a regodearse sin ser estorbados en su grandeza privada —ambas cosas enajenándoles de la comunidad—. Cuanto más ricos se hacían, más cultivaban los gustos —palladianismo, modas francesas, maneras finas y erudición en las artes— que les elevaban por encima de sus ayudantes de campo, escuderos caseros y hombre libres... Y sin embargo, la popularidad era la guinda de la vida. Careciendo de ejércitos privados, al final tuvieron que gobernar por astucia. La autoridad sólo podía mantenerse por el consentimiento, mediante negociaciones recíprocas embelesadoras de la voluntad y de los intereses, por toma y daca.. El juego de la fraternización, por muy nauseabunda, por muy falsa que resultara, tenía que jugarse» (*English Society in the Eighteenth Century*, Hormondsworth, 1982, páginas 79-80).

La clave para este tipo de orden social está en el carácter recíproco de las pasiones a partir de las cuales se piensa que surge el comportamiento. Si a mí me dieran, en la medida de lo posible, lo que me complace, y si me protegieran, en la medida posible, de lo que me causaría dolor, sólo podría ser en esa misma medida en que les complace a los demás que debería ser yo complacido, y en esa misma medida en que les causa dolor a los demás que debería experimentar dolor yo mismo. A su vez, sólo podría darse este caso si en general me complace que estos otros estén complacidos, y en general me causa pena que estén apenados. Pero tal reciprocidad y mutualidad de satisfacción y de insatisfacción puede incorporarse sólo imperfectamente en los acuerdos sociales actuales. Algunos individuos se encontrarán excluidos de la reciprocidad del beneficio, algunos que participan serán engañados, y cuanto menos poder los individuos o los grupos tengan para dar satisfacción o infligir dolor, menos será la consideración que se necesite para complacerles. Así se requerirán sanciones para redomar a los rebeldes y desorientados. Y en la Inglaterra del siglo dieciocho las reglas de la justicia proporcionaban exactamente esas sanciones. Así, por ejemplo, «para sobrevivir a una polarización rural creada por ellos mismos... los grandes se ingeniaron un teatro del poder mejor estudiado: una amenaza (y una misericordia) más conspicua que la Tribuna del Juez; el castigo ejemplar atemperado con los ribetes plateados de la filantropía, mecenazgo generoso y selectivo; una demostración forzada y calculada de la nobleza obliga» (Roy Porter, *op. cit.*, p. 81).

Los criterios dominantes a los que se apelan en semejante tipo de orden social son tales que expresarlos será lo mismo que establecer la reciprocidad mutua en el intercambio de beneficios. Condenar una acción o una transacción será, y se entenderá, como la expresión hacia ella de una respuesta negativa apropiada de fracaso con respecto a tal reciprocidad. Entonces la apelación a criterios —morales, estéticos y políticos de juicio y acción correctas— en sí misma será una forma de participar en las transacciones compartidas de intercambio social. Los mismos criterios funcionarán dentro y como una expresión de este orden político y social. La emisión de un juicio de que determinada cosa ha de aprobarse o rechazarse en sí misma será una

acción más que se realiza y se entiende dentro de la red de relaciones constituida por aquellos intercambios que expresan los intereses y las pasiones de los participantes en esta forma de vida social. ¿Entre quiénes se establecen estas relaciones?

Vinculan no a los individuos en cuanto tales, sino a los individuos identificados en términos de los recursos que poseen y a los cuales pueden acudir para contribuir a los intercambios que constituyen la vida social. Así el individuo en cuanto hacendado, como dueño de una hacienda o sin ella, es la unidad de vida social, y las reglas que gobiernan la distribución y el intercambio de la propiedad son una parte integral de las reglas que constituyen el sistema de intercambios sociales. El *status* y el poder dentro del sistema dependen de la propiedad de una hacienda; quedarse sin propiedad equivale a convertirse sólo en una vulnerable víctima del sistema, bien sea como víctima de su opresión, bien sea de su caridad. Y sencillamente porque las reglas de la propiedad son tan integrales para el funcionamiento de la totalidad, y porque todas las apelaciones a criterios de juicio y acción correctas son internas a ese mismo sistema, funcionando como expresiones de actitudes dentro de ellos, no puede haber, desde el punto de vista de esta forma de orden social y político, ninguna apelación bien-fundada en contra de las relaciones de propiedad en el *statu quo* a un criterio de lo correcto que sea externo a ese orden social y político, a un criterio expresado en principios cuya verdad sería independiente de las actitudes y de los juicios de los participantes en ese orden.

Cualquier supuesta apelación a semejante criterio se entenderá desde el punto de vista del mismo sistema como poseedora de dos características sobresalientes. Señalará a los que hacen semejante apelación como aberrantes y extraños cuyas motivaciones no están en armonía, o al menos, son parcialmente destructivos del orden establecido de intercambios. Pero también tendrá que haber desde la perspectiva ofrecida por esa postura alguna confusión intelectual metida en cualquier apelación similar. Porque los que la hacen actuarán como si pudiera haber un criterio para el juicio y la acción prácticas cuya autoridad fuera independiente de los propósitos que son servidos por las instituciones políticas y sociales al mantener el intercambio de beneficios y de satisfacciones. Para decirlo de otra forma: nada puede tomarse como una buena razón para el juicio o la acción práctica, según los criterios proporcionados para la valoración de las razones y del razonamiento práctico establecidos dentro de este tipo de orden social y político, a no ser que logre motivar a aquellos cuyo interés exclusivo está en el tipo de satisfacción y beneficio que ese orden proporciona. Entonces, concluiría un seguidor adecuadamente reflexivo de tal orden establecido que no puede haber buena razón alguna para apelar a ningún criterio externo a ese orden.

Los grandes y los escuderos de la Inglaterra del siglo dieciocho a menudo eran lo suficientemente locuaces, aunque raras veces —si alguna— eran lo suficientemente reflexivos para darse cuenta de esta verdad por sus propios recursos. Este reconocimiento tenía que ser hecho por su parte más tarde en el siglo dieciocho por Edmund Burke, cuya retórica porporcionaba simultáneamente una defensa del orden establecido que apelaba sólo a valores ya reconocidos dentro de los intercambios de beneficios y de satisfacciones que en parte constituían ese orden, así como un ataque en contra de cualquier apelación a los principios teóricamente fundados que reclamaban una autoridad independiente de aquella conferida desde dentro. Tres rasgos de la postura de Burke son esclarecedores. El primero es en el modo en que Burke antes tenía que hacerse primero un miembro del orden inglés establecido para poder hablar desde dentro de él. No le estaba permitido opinar sobre ese orden desde fuera

como irlandés; tenía que transformarse en un propietario de hacienda inglesa, tenía que imaginarse o re-imaginarse como un gentilhombre inglés.

En segundo lugar, Burke nos llama la atención sobre el hecho de que cualquier ejemplo estable y continuo de este tipo de orden tendrá que haberse adaptado con éxito a las circunstancias cambiantes, reprimiendo este grupo y favoreciendo aquél, para que uno y el mismo sistema pueda, en momentos diferentes, aumentar o disminuir tanto la gama de beneficios conferidos dentro de sí como entre los que se cuentan en las filas de los que disfrutan de los mismos. Esta historia también inevitablemente será una historia de la adaptación del principio a la circunstancia. Será una en la que ningún principio estará exento de una revaloración y revisión periódicas a la luz de sus éxitos o fracasos al servir a los propósitos de proporcionar beneficio y satisfacción en los intercambios de la vida social.

En tercer lugar, Burke, a través de la identificación de sus antagonistas tanto en Inglaterra como en Francia nos recuerda que la apelación a los principios que reclaman una autoridad independiente de aquella conferida a ellos por el orden político y social establecido había definido, de hecho, la oposición de un número de grupos al orden establecido a lo largo del siglo dieciocho. He dicho que el tipo de orden político y social establecido que he estado redescribiendo encuentra su ejemplificación plena en Inglaterra. Pero es igual de importante señalar que en Inglaterra siempre había tenido que coexistir con una variedad de disidentes, normalmente disidentes con una teología menos capaz de una incorporación complaciente en el esquema socialmente dominante de las cosas que era la religión, tan querida para Burke, de la mayoría de los dignatarios anglicanos. Los propios antagonistas inmediatos de Burke se habían formado en las casas de reunión y academias del tipo de protestantismo inglés que reclamaba para sí el nombre soberbio de la «Antigua Disensión». Mas la lista de los otros disidentes tanto presentes como pasados incluía también a los católicos romanos jacobinos y a los que no prestaron juramento, y mucho antes, a los republicanos ingleses de la *commonwealth*, y hasta a los puritanos más radicales, los *levellers* y los *diggers*, quienes habían atacado las relaciones establecidas de propiedad. Desde el punto de vista de esos principios de justicia que expresaban la concordancia de los intereses y de las pasiones de los participantes con el orden establecido, semejante disensión, si se incorporaba en una acción, sólo podría resultar en la injusticia, bien del crimen, bien de la rebelión.

Quizá no fuera ningún accidente que el orden inglés establecido del siglo dieciocho sólo podía encontrar por fin un eficaz campeón retórico al reclutar a un irlandés renegado. Porque si Burke sólo había sido capaz de expresar y de recomendar las valoraciones internas al orden social inglés establecido, metiéndose en él e identificándose desde dentro con la postura de sus participantes hacendados, él también había tenido la ventaja de examinarlo antes desde fuera, con el tipo de visión de la relación de las partes de un sistema social al todo que a menudo no es disponible para los que habitan dicho sistema. Porque después de todo, ellos mismos que forman parte de ese sistema, encuentran individualmente las otras partes en las actividades de la vida diaria, aunque sigan estando privados de la oportunidad de ver el sistema en su integridad. Así fue con aquellos de cuya causa Burke era el máximo representante. Pero el mismo Burke había sido capaz de ver el tipo de vida proporcionado por el sistema social inglés dominante como una alternativa a lo que él podía haber experimentado si hubiera elegido vivir bien según los principios católicos de sus parientes católicos de parte de su madre, bien según los de sus maestros cuáqueros.

Esta capacidad de ver el sistema social inglés dominante desde fuera por supuesto no era disponible sólo para los que no eran ingleses. Cobbett, por ejemplo, más tarde lo iba a examinar desde la postura de una Inglaterra alternativa, una Inglaterra todavía con raíces anteriores a la reforma; y nadie había tenido tanto éxito en destruir la visión ideológica que Burke traspasaba a sus sucesores que Cobbett. No obstante, lo que Inglaterra era de hecho, y lo que requería de los que prestaban su lealtad a su orden establecido, quizá podía verse especialmente en la primera parte del siglo dieciocho con particular claridad por aquellos para quienes la entrada desde fuera en el orden, en cuanto individuos, y ciertamente, la posibilidad de asimilación, representaba una de las dos formas alternativas de vida social con las que se enfrentaban. Esta era la situación peculiar de los jóvenes escoceses educados en la primera mitad del siglo dieciocho.

Cuando en el 1707 Escocia perdió su soberanía, nominalmente para una nueva entidad, el Reino Unido, pero de hecho, para un parlamento inglés que seguía en Westminster, aumentado sólo por dieciséis miembros escoceses entre los doscientos seis de la Cámara de Lores y por cuarenta y cinco miembros escoceses entre los quinientos sesenta y ocho en la Cámara de Comunes, la política misma se convirtió en un ámbito cerrado para todos con excepción de unos pocos escoceses, y los que estaban dispuestos a ser casi, si no totalmente, sumisos a los propósitos de la elite inglesa gobernante. «El gobierno inglés gobernaba sobre la base de un bloque sólido de votos serviles organizados por gerentes experimentados en dispensar escaños seguros por un lado, y posiciones lucrativas en el gobierno, por otro. Escogieron a ojo a los novatos escoceses en la asamblea de Westminster como reclutas prometedores: les organizaron bajo sí como de los suyos hasta que, con un poco de entrenamiento, llegaron a tener una pasividad casi bovina ante la administración inglesa, como sus antepasados habían tenido ante los lores escoceses de los artículos» [quienes hasta 1689 habían representado a la corona en el parlamento escocés y en gran parte habían controlado sus actividades] (T.C. Smout *A History of the Scottish People 1560-1830*, London, 1969, p. 218).

Por tanto, fue en y a través de esas instituciones distintivamente escocesas donde sobrevivió el Tratado de la Unión —más que en y a través de las estructuras políticas formales— que mantenía y elaboraba un modo alternativo de existencia civil y social, capaz de resistir hasta cierto punto y durante un tiempo más o menos largo las presiones para la anglicización de la cultura y la sociedad escocesas. Esas instituciones eran de tres tipos. Allí estaba la iglesia establecida de Escocia, presbiteriana de hecho, calvinista en sus documentos oficiales, la confesión de la fe westminsteriana y los catecismos mayor y menor. Allí estaban las instituciones del derecho escocés y de la abogacía, un derecho informado por una herencia del derecho romanoholandés, especialmente en la área del derecho municipal, y muy distinto tanto en la teoría como en la práctica del derecho común inglés. Y allí estaba el sistema educativo, diseñado para ejecutar la intención de los reformistas de que hubiera una escuela en cada parroquia. Esta intención se había realizado gradualmente, aunque no por igual, de modo que a principios del siglo dieciocho las parroquias de las tierras bajas normalmente tenían una escuela, y las escuelas primarias existían en los burgos principales. En el ápice del sistema se encontraban las tres universidades anteriores a la reforma como la de *St. Andrew's*, la de *Glasgow* y el *King's College* de Aberdeen, y las dos fundaciones posteriores a la reforma, la de Edimburgo y el *Marischal College* en Aberdeen.

El sistema proporcionaba una educación homogénea para futuros ministros, abogados y directores de colegios. Los hábitos mentales que les inculcaba eran aquellos apropiados para una cultura en la que las tareas de justificación racional por apelación a principios con una autoridad independiente del orden social eran cruciales. Esas tareas surgían de tres niveles distintos. Fundamentalmente los seguidores de las instituciones escocesas estaban comprometidos con la creencia de que sus instituciones incorporaban principios que podían defenderse racionalmente contra cualquier conjunto alternativo de principios e instituciones. Su deuda teológica con Ginebra, y por lo que se refiere al derecho y más tarde, a la educación, con Holanda, para la mayoría de esos seguidores únicamente demostraba que sus compatriotas estaban dispuestos a aprender la verdad dondequiera se enseñara. Por tanto, formaba parte del *ethos* peculiarmente escocés considerar los principios y las instituciones escocesas como las que podían defenderse racionalmente dentro de una comunidad internacional de civilización protestante, en la que se compartían los criterios para una justificación racional. Era de esperar que el estudio de los fundamentos del derecho internacional llegara a ser una parte importante de una educación universitaria.

En segundo lugar, las tareas particulares de justificación racional de las creencias socialmente compartidas, las acciones socialmente aprobadas y los acuerdos institucionales tenían que impartirse dentro de los sistemas legal, teológico, y educativo esoceses, demostrando en detalle cómo conclusiones particulares subordinadas podían derivarse a partir de una inferencia deductiva válida de principios intermedios apropiados que, a su vez, podían justificarse deductivamente de unos primeros principios. Y en tercer lugar, cada individuo, al formular esas decisiones y al embarcarse en esos proyectos que determinarían el rumbo futuro de su vida, al tiempo tenía que enfrentarse con un esquema de principios teológicos, legales y morales en cuyos términos semejantes decisiones y proyectos tenían que justificarse.

El escocés educado en la universidad también se enfrentaba con un tipo de decisión aún más fundamental: o bien, seguir viviendo en Escocia el tipo de vida configurado por las propias instituciones culturales y creencias institucionalizadas de Escocia, o bien vivir una vida a la inglesa, transformando en la medida de lo posible, las costumbres escocesas en inglesas o emigrando a Inglaterra. Esto involucraba una opción desde luego acerca del tipo de carrera que seguir y dónde, pero también involucraba opciones en el modo de observar la religión, en las constumbres y en los hábitos, en la manera de hablar y de escribir. Alexander Carlyle, ministro de Inveresk, escribió que «para cualquier hombre educado en Escocia la lengua inglesa es una lengua extranjera», y más de un grupo de jóvenes ingleses en Edimburgo se reunieron para aprender a hablar el inglés con acento inglés, quizás porque no llegaron a plantearse que las preguntas por quién hablaba «el mejor» inglés y quién hablaba un mero dialecto provinciano eran susceptibles de más de una respuesta.

Al contrario, el intento de conservar una cultura independiente, no hecha según el patrón inglés, cuya habla todavía fuera una versión del inglés, exigía distinguir y revalorar una identidad escocesa viable de forma diferente. La Escocia gaélicohablante, en su mayoría católico-romana, igualmente tenía que repudiarse. La lengua gaélica —que los anglohablantes a menudo llaman «*erse*» o «gaélico»— era prácticamente desconocida fuera de las Tierras Altas. La Iglesia de Escocia consideraba grandes partes de las Tierras Altas como tierras de misión. Las relaciones de propiedad de las tierras y de parentesco del sistema de los clanes no recibía reconocimiento de la ley hasta que alcanzaron ese reconocimiento negativo proporcionado por la abolición, en la medida de lo posible, de todo cuanto perteneciera al clan mediante

la legislación draconiana posterior al alzamiento de 1745. Los gaélicos de las Tierras Altas se valoraban como soldados sólo después de que aquellos pertenecientes a los clanes protestantes leales fueron utilizados para sumprimir al resto de los clanes, y a partir de 1739 en adelante como tropas para ser mandadas al extranjero de parte de Inglaterra.

No era sorprendente, por tanto, que muchos, si no todos, los jóvenes escoceses cultos miraban a los de las Tierras Altas como extranjeros y hasta cierto punto, como enemigos. Cuando en noviembre de 1745, un ejército jacobino en su gran parte, de gentes de las Tierras Altas, se acercó a Edimburgo, voluntarios del Colegio de Edimburgo se alistaron en el ejército del General Sir John Cope, llegando, sin embargo, justo a tiempo para atestiguar la derrota del primero, cundiendo en ellos el pánico. Y si aquellos jóvenes veían en el alzamiento de 1745 no otra cosa que un ejército católico-romano y jacobino que amenazaba su causa protestante en lugar de una expresión de una Escocia más antigua, esto en sí mismo era un síntoma del empobrecimiento de la identidad escocesa. «Escocia» ahora tenía que contraponerse tanto a Inglaterra como a las Tierras Altas gaélicas. Ese intento de inventar y de mantener esta «Escocia» fracasó al final —fue re-emplazado por la conjunción del redescubrimiento imaginativo y romántico de «Escocia» por sir Walter Scott con la realidad brutal del capitalismo industrial y terrateniente— no era nada sorprendente; lo que llama la atención es que *fuera mantenido y alimentado* a lo largo de tantas décadas, produciendo y siendo producido a su vez por una cultura y un orden social bastante distinto de los de Inglaterra.

Para ser «anglicanizado», incluso para ser completamente «anglizado», por supuesto que no era necesario ir a Inglaterra. Modos de vida distintivamente ingleses se enraizaban de modo creciente en Escocia, política, comercial y socialmente. Políticamente, la red de patrocinios, de dependencias mutuas, y de lo que, desde un punto de vista, era corrupción —y desde otro, una utilización hábil de recursos para prevenir contra el desorden— se extendía desde Westminster, administrada durante períodos largos por el segundo y el tercer duque de Argyll. Comercialmente, era importante que las reciprocidades de intereses y pasiones que eran cruciales para el modo inglés dominante encajaran muy bien con las reciprocidades del mercado. Y en la medida en que Escocia conseguía ser, cada vez más, un pais con éxito en lo comercial, sobre todo entre los mercaderes de Glasgow, se fomentaban las mismas reciprocidades y así se hizo más «anglicanizada». Modas y costumbres inglesas, como ya hemos visto, modismos y acentos ingleses invadían cada vez más. Por tanto, no es sorprendente que en los debates internos y conflictos escoceses del siglo dieciocho una variedad de posturas inglesas y «anglizantes» no sólo aparecieran, sino que incluso aparecieron como los más fuertes pretendientes para la lealtad escocesa.

Ciertamente, era como debate y conflicto como se constituía la vida social e intelectual escocesa en el siglo dieciocho. El punto de partida de aquel debate era una variedad de interpretaciones del acuerdo religioso de 1690 y de las posibilidades que ya habían surgido. El esquema, así como la parte principal del tema de aquellos debates y conflictos eran proporcionados por las distintivas creencias religiosas, legales y educativas institucionalizadas en la Escocia protestante. Las alternativas enfrentadas en debate y conflicto se transformaban gradualmente durante el siglo. Pero puesto que era el esquema institucional y las creencias que incorporaba los que determinaban las formas del debate, con estos deberíamos comenzar.

El tipo de sociedad que es entendido por muchos de los que lo habitan como ejemplo en los órdenes sociales y políticos de principios independientes y anteceden-

tes a las pasiones y a los intereses de los individuos y de los grupos que componen esa sociedad, requiere para su sostenimiento la posesión generalmente compartida —no necesariamente universal— de algún relato del conocimiento de tales principios y de un conjunto de medios institucionalizados para hacer valer esos principios en los asuntos de las vida social. En la Escocia de los siglos diecisiete y dieciocho era casi un tópico intelectual que esos primeros principios, por deducción de cuyos juicios subordinados se justificaban racionalmente, tenían una cualidad de evidencia que los tornaba en verdades reconocibles por todo el mundo que estuviera en sus cabales que entendiera los términos en que estaban formulados y cuyo entendimiento no había sido embotado por doctrinas falsas. Desde luego que esto no era nada común en Escocia. Cuando encontramos versiones filosóficas sofisticadas de este punto de vista en el contexto de las teorías filosóficas de Locke o de Leibniz o en la anti-teoría filosófica de Shaftesbury, no siempre reconocemos que encontramos en el nivel de la filosofía un tipo de creencia ampliamente acreditado en la vida social cotidiana no-filosófica. Lo distintivo de Escocia era el grado en el que la vida social se organizaba alrededor de tipos de justificación que presuponían justamente esta creencia.

Esta creencia compartida en un acervo de verdades sustantivas evidentes al menos tenía dos fuentes, una de las cuales, ciertamente, era una cuestión de la influencia de la filosofía sobre el resto de la vida, la otra, tenía poco que ver con la filosofía. Esta última se encuentra en la mayoría, si no en todas las sociedades modernas, en las que había y hay un acervo común de creencias cuya expresión en el lenguaje se trataba y se trata como la enunciación de una verdad evidente. Tales creencias proporcionan una piedra de toque para otras opiniones. Y si en nuestra sociedad encontramos dificultad en imaginarnos a nosotros mismos de nuevo en aquella actitud en la cual la evidencia es una propiedad epistemológica importante, no se debe sólo a la carencia relativa de semejantes creencias en nuestro propio lugar y tiempo, al menos, entre los que se toman por sofisticados, sino también se debe a que somos bien conscientes de cómo conjuntos diferentes e incompatibles de creencias habían tenido la misma propiedad de evidencia adscrita a ellos en culturas diferentes. El problema que esta variedad e incompatibilidad presenta a los creyentes en la evidencia era uno del que los escoceses cultos se dieron cuenta durante el siglo dieciocho, y al que Dugald Stewart, como luego veremos, iba a proponer una solución ingeniosa.

Lo que sucedió en algunas sociedades europeas premodernas como la de Escocia era que las creencias socialmente compartidas en verdades evidentes eran a la vez reforzadas y parcialmente organizadas en términos derivados de la filosofía. Por supuesto que había sido crucial para la tradición platónicoaristotélica entera afirmar que hay primeros principios y que la mente humana puede educarse de tal manera como para percatarse de su verdad. Pero los primeros principios de esas jerarquías estructuradas de argumentos demostrativos que, según la postura aristotélica, constituyen las ciencias, aunque no pueden *demostrarse* —porque entonces no serían primeros principios de demostración— sin embargo, no están del todo carentes de apoyo racional. Como había señalado hace bastante, se llega a ellos, según el propio punto de vista de Aristóteles, un punto de vista reafirmado por el Aquinate en su comentario a los *Analíticos Posteriores*, a través del método dialéctico, que incluye tanto la *epagoge* de los particulares y la refutación de tesis alternativas y rivales. Sin embargo, únicamente porque el movimiento de las premisas afirmadas en un modo dialéctico a la conclusión referente a algún primer principio particular no es una

inferencia deductiva, se necesita algo más que habilidad lógica para completar con éxito ese movimiento, algo que proporcione una comprensión del primer principio relevante, lo cual es una «visión», algo que quizá deba llamarse «intuición». Pero es importante que semejante intuición no sea garantizada aparte del resultado de los argumentos dialécticos previos, no sólo con respecto al apoyo racional al primer principio en cuestión, sino también con respecto a su contenido, puesto que los significados de los términos claves utilizados al formularlo fueron dados a esos términos en parte por las distinciones y las clarificaciones que surgieron del proceso de argumentación dialéctica. La ciencia aristotélica, de ese modo, había sido una mezcla inseparable de demostración y de dialéctica, tanto por parte del propio Aristóteles como también por la del Aquinate. Pero a partir del aristotelismo medieval tardío en adelante se dividió de tal modo que primero, se disminuyó la importancia de las discusiones aristotélicas de los *Tópicos*, bien por tomar a menos la importancia de la argumentación dialéctica o por asimilar el estudio de la dialéctica al estudio de las *consequentiae* (*véase*: Eleonore Stump «Topics: their development and absorption into consequences» chapter 14 *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg y E. Stump, Cambridge, 1982), y después, durante el renacimiento, por permitir la presentación de la dialéctica, o mejor dicho, de lo que entonces se presentaba como la dialéctica, como una alternativa retórica rival a la lógica aristotélica de la demostración.

Lo que importa para mi argumentación presente en esta historia, no obstante, no es el ascenso y el ocaso de la dialéctica Ramista como un reto al aristotelismo. En Escocia el reformista Andrew Melville había introducido métodos Ramistas en Glasgow después de llegar a ser el director de allí en 1574. Pero bastante temprano en el siglo diecisiete la influencia de Ramus ya había sido despreciable. Lo que importa para la narrativa presente no es tanto la historia de la suerte de la dialéctica —crucialmente importante como aquella historia por su propia cuenta— como el modo en el que los primeros principios de las ciencias —concebidas de un modo que aún era mayormente aristotélico— llegaron a tratarse como evidentes e innegables por sí mismos, sin apoyo dialéctico o cualquier tipo de apoyo racional alguno.

Ernan McMullin al recordar que Galileo mismo mantuvo el lenguaje aristotélico de la demostración ha señalado el modo en que «algunos de los principios de la mecánica podrían parecer tan plausibles como para adoptar el *status* de verdades necesarias» («The Conception of Science in Galileo's Work» en *New Perspectives on Galileo*, R.E. Butts y J.C. Pitts, eds., Dordrecht, 1978, p. 229). Y si por una verdad necesaria entendemos solamente una verdad que ninguna persona razonable podría negar —en lugar de definir «verdad necesaria» en los términos de alguna teoría filosófica de la necesidad y de la contingencia— entonces podremos quitar la incertidumbre de la afirmación de McMullin y decir que para muchos de los primeros principios de la mecánica del siglo diecisiete, como para los de cualquier otra ciencia, se les asignaba el *status* de verdades necesarias.

Esta concepción de cada una de las ciencias, de cada modalidad de conocimiento y de intelección, como derivada de algún conjunto de primeros principios evidentes cuya evidencia es tal que no necesita de un apoyo racional ulterior de cualquier otro tipo, y cuyo *status* de primer principio es tal que no puede tener ningún apoyo racional ulterior, refuerza, entonces, en muchas sociedades europeas proto-modernas la creencia popular en la evidencia de ciertas verdades. Y esta creencia era sostenida por la versión del aristotelismo escolástico que dominaba las universidades en Escocia a mediados del siglo diecisiete. El protagonista más notable de lo que he carac-

terizado antes como una alianza inestable, en último término, entre el calvinismo y el aristotelismo quizá fuera Robert Baillie, que enseñaba filosofía como regente de la universidad de Glasgow del 1625 al 1631, y después se hizo profesor de teología, y más tarde, tras la restauración de Carlos II, el director de la universidad. Entre los papeles de Baillie se encuentra el borrador de una «Apertura» de la universidad, presentada probablemente a la asamblea general de la Iglesia de Escocia en agosto de 1641 (*The Letters and Journals of Robert Baillie MDCXXXVII-MDCXLII A.M.*, D. Laing, ed., vol 2, Edimburgo, 1842, pp. 464-465).

En la «apertura» Baillie argumenta que los alumnos de teología deberían aprender a responder «primero *axiomaticè* y luego, mediante objeciones silogísticas». Así la referencia de las tesis subordinadas a los primeros principios explícitamente comienza a formar parte de la formación de un ministro. El fundamento de esta práctica se encontraría anteriormente en la enseñanza de la lógica aristotélica, tanto en los textos del propio Aristóteles —el *De Interpretatione* y los *Analíticos Posteriores* serían obligatorios— y en los libros de texto de la escolástica que se utilizaban. Baillie recibía la influencia de una mezcla de Aristóteles y de Calvino que se había impuesto al menos en algunas partes de Holanda. Tenía una correspondencia con Gisbert Voet, profesor de Teología en Utrecht y a partir del 1641, rector de esa universidad, y defensor de Platón y de Aristóteles contra Descartes. Los autores de los libros de texto que él recomendaba incluían a Franco Burgersdijk, profesor en Leyden, cuyos *Institutionum Logicum Duo Libri* se había hecho por los estamentos en Holanda en 1636 un texto obligatorio, así dejando truncada la influencia del ramismo (E.J. Ashworth *Language and Logic in the Post-Medieval Period*, Dordrecht/Boston, 1974, p. 18), y cuyas exposiciones de la ética y de la física de Aristóteles fueron re-impresos en Oxford (F.C. Lohr Renaissance Latin Aristotle Commentaries: A-B' *Studies in The Renaissance*, vol 21, 1974).

La enseñanza del aristotelismo continuaba en los últimos años de la carrera universitaria (Baillie, *op. cit.*, p. 464). En el tercer curso «el resto de la Lógica, de la Etica y de la Política» debería enseñarse, y en el cuarto curso se incluiría tanto la metafísica como el estudio del *De Anima*. Se ponía un gran énfasis en la enseñanza del griego al comienzo de la carrera, de modo que «el texto de Aristóteles fuera leído en griego», anticipándose Baillie a la historia posterior del plan de estudios escocés, tanto en su voluntad de aprovecharse de los recursos intelectuales ofrecidos por la Holanda protestante como en su postura acerca de los efectos de la «anglicanización» de Escocia, una cosa que aprendió de primera mano bajo el gobierno cromwelliano (Hugh Kearney *Scholars and Gentlemen*, Ithaca, 1970, p. 130). Y en su esfuerzo de proporcionar a Escocia una mezcla sistemática, aunque inestable de calvinismo y de aristotelismo, también había ayudado a crear un clima intelectual en el que una definición clásica pudiera darse a ciertas actitudes que iban a ser el legado del escolasticismo del siglo diecisiete a Escocia y que iban a ser redescubiertas a principios del siglo dieciocho.

De hecho, esa definición fue dada por *The Institutions of the Law of Scotland* de sir James Dalrymple de Stair, más tarde nombrado vizconde Stair por Guillermo III, primero publicado en 1681 durante el primer mandato de Stair como lord presidente del Tribunal de Sesiones, un cargo que se le quitó por su rechazo a hacer el juramento exigido por el Test Act de 1681 y al que, tras un exilio en Holanda, y el derrocamiento del rey Jacobo VII y II por Guillermo de Orange, fue restituido. Durante este segundo período como lord presidente, Stair publicó una segunda edición revisada de sus *Institutions* en 1693. Las *Institutions* de Stair proporcionaban

una afirmación comprensiva de la naturaleza de la justicia, de la ley y de la conducta racional y correcta que articulaba los presupuestos de lo que iban a ser las actitudes distintivamente escocesas. Nadie en el siglo dieciocho en Escocia podía tratar de estos temas sin enfrentarse de algún modo u otro con el esquema teórico y conceptual de Stair, un esquema que expresaba en los términos del derecho de Escocia no sólo las doctrinas teológicas claves sino también las filosóficas, referentes a la justicia, al derecho, y a la conducta racional y correcta.

En cuanto una exposición comprensiva del derecho de Escocia, el libro de Stair no tenía precedentes. Las *Institutiones* de Justiniano proporcionaban su modelo más fundamental, y Stair hace muchas referencias a comentadores del derecho romano. El jurista europeo moderno más citado es Grocio, y Stair igualmente demuestra un conocimiento del tratado de la ley de Holanda de Gudelinus, como evidencia de la influencia intelectual persistente de los escritores e instituciones holandeses. No se menciona a ningún comentador o jurista inglés, como tampoco ningún estatuto o caso inglés. El derecho se define en el principio como «el dictado de la razón, que determina para cada ser racional lo que es congruente y conveniente para su naturaleza y condición... Incluso Dios todopoderoso, aunque no respondiera ni fuera controlado por nadie, y por tanto posee la libertad absoluta de albedrío, sin embargo, ininmutablemente se determina a sí mismo por su bondad, rectitud y verdad; que por ende, hace del derecho divino el soberano absoluto» (*Institutions* I, 1, 1). En la medida en que los seres humanos comparten los atributos divinos, la ley que resulta racional que ellos observen es aquella que expresa la naturaleza de Dios; en la medida en que poseen atributos que les distancian de la divinidad, la razón les dirige convenientemente. «Y la razón determina para el género humano aún algo más, a partir de la conveniencia de su naturaleza y estado, que sea humilde, penitente, cuidadoso y diligente en la conservación de sí mismo y de los suyos; y por tanto, que sea sociable y dispuesto a ayudar, y que haga sólo aquello que es conveniente para el género humano que cada cual haga en las mismas condiciones» (*loc. cit.*).

Lo que los seres humanos aprehenden por la razón son los primeros principios comunes del derecho: «Los principios del derecho son tales que son conocidos sin argumentación, y a los cuales el juicio, tras su aprehensión, inmediata y plenamente les dará su asentimiento; tales como que Dios haya de ser adorado y obedecido, los padres, obedecidos y honrados, los hijos, amados y cuidados. Y así son los preceptos comunes que se encuentran en el derecho civil, el de vivir honradamente, el de no hacer el mal a nadie, el de dar a cada hombre lo suyo (las *Institutiones* de Justiniano I, 1, 3; *Digesto* 1, 1, 10)» (I, 1, 18). La razón aprehende dos tipos de primeros principios del derecho, aquellos de la equidad o de lo recto y aquellos de lo bueno, de lo útil o de lo expeditivo. Si no fuera por la caída del hombre, los primeros principios de la equidad bastarían por sí mismos. Pero puesto que los seres humanos se rebelan contra Dios y los principios de la equidad, resulta provechoso para los seres humanos «buscar las cosas expeditivas y las ayudas para tornar eficaz la equidad; y por tanto, para formar sociedades de hombres, para que puedan defenderse mutuamente los unos a los otros y procurarse los unos a los otros sus derechos...» (*loc. cit.*).

Las obligaciones principales de los seres humanos son aquellas exigidas por la obediencia a Dios y a su ley. Las obligaciones secundarias que surgen de costumbres e instituciones meramente humanas sirven para el fin de asegurarse los derechos que la obediencia a la ley divina aseguraría, y aquí yace su utilidad. Entonces, lo útil, lo

expeditivo y lo provechoso se definen en términos de lo justo, lo equitativo y lo recto. De ningún modo proporcionan criterios independientes para la acción recta.

Stair se aleja y cuestiona explícitamente la ordenación de Justiniano de la materia del derecho en el lugar que asigna a la discusión de las obligaciones. Mientras que Justiniano y el derecho romano en general categorizaban los referentes del derecho en los términos de las personas, las cosas y las acciones, Stair argumenta que «el objeto propio» del derecho «es el derecho mismo, cuando se refiere a las personas, a las cosas o a las acciones...» (I, 1, 23). Entonces el fundamento de los derechos, en su calidad de obligaciones principales que poseen los seres humanos, tiene que preceder como tema a la exposición de los derechos particulares de las personas, a los que los principios más fundamentales se aplican.

Resulta ilustrativo contrastar el método de argumentación de Stair con aquel que más tarde se impondrá bastante en Inglaterra, gracias a sir William Blackstone, el primer profesor vineriano en la universidad de Oxford, que publicó lo esencial de sus lecciones sobre las leyes de Inglaterra en 1765 bajo el título *Commentaries on the Laws of England*. En su lección inaugural que re-imprimió en el comienzo de sus *Commentaries* Blackstone defendió la superioridad del derecho inglés al derecho romano, y las primeras secciones de los *Commentaries* dan un razonamiento muy distinto de aquel proporcionado por Stair, tanto de los primeros principios del derecho como de su relación con los principios subordinados. Sobresalen tres puntos centrales de contraste. Blackstone comienza a escribir como si él también fuera a deducir los primeros principios del derecho a partir de una doctrina teológica o metafísica. Pero en seguida declara que semejante apelación es redundante ya que Dios «se ha complacido en idear así la constitución y la estructura de la humanidad, de modo que no necesitemos ninguna otra pista para investigar y alcanzar el estado de derecho, aparte de nuestro amor propio, ese principio universal de acción... él no ha complicado las leyes de la naturaleza con una multitud de reglas y preceptos abstractos... pero por su bondad ha reducido la regla de la obediencia a este precepto paternal único —que el hombre ha de perseguir su propia y verdadera felicidad sustancial—. Este es el fundamento de lo que llamamos ética o derecho natural...» (*Commentaries*, introducción, sección 2).

Según la opinión de Blackstone, Dios ha constituido a los seres humanos de tal manera que ni poseemos ni necesitamos efectivamente ningún criterio externo a nuestras pasiones, porque «el único y verdadero fundamento natural de la sociedad son los deseos y los temores de los individuos» (introducción, sección 2). Algunos pocos de entre esos principios que expresan y guían nuestro amor propio son inmutables debido al carácter inmóvil de nuestros deseos; tal es la prohibición del asesinato. Y semejantes principios se refuerzan por la revelación divina. Pero aparte de estos principios, los cuales, por ser natural es a todos los seres humanos, componen la ley natural, los ingleses han de guiarse por las costumbres de su propia sociedad: «Y ha sido una tradición antigua en las leyes de Inglaterra, que cada vez que un precepto de la ley vigente, cuya razón quizá ya no puede recordarse ni discernirse, haya sido violentado arbitrariamente por nuevos estatutos o resoluciones, la sabiduría del precepto reaparece al final a partir de las inconveniencias que surgieron de la innovación. La doctrina del derecho entonces es ésta: que los precedentes y las reglas deben seguirse, a no ser que sean claramente absurdos o injustos: porque aunque su razón de ser no sea obvia a primera vista, no obstante, debemos tal deferencia a los tiempos pretéritos de modo que no deberíamos suponer que hayan actuado completamente sin consideración alguna» (introducción, sección 3). Edward Christian, pro-

fesor del derecho inglés en Cambridge y editor de la duodécima edición de los *Commentaries* (1793-95) sugirió que el calificativo «a no ser que sean claramente absurdos o injustos» debería omitirse. Pero puesto que los criterios por los cuales lo absurdo y la injusticia iban a ser juzgados se derivaban de hecho de prácticas cuyas reglas y precedentes estaban puestos en duda, lo que separaba a Christian de Blackstone quizá fuera algo menor de lo que podría parecer a primera vista.

Por supuesto, Blackstone era el equivalente legal de Burke. En las *Reflections on the Revolution in France* se alaba a Blackstone como el último de la línea sucesoria a partir de Coke. Y al igual que Burke, lo que Blackstone proporciona es un relato de las estructuras sociales inglesas dominantes según el cual la justificación de dichas estructuras es interna a ellas. Los criterios por los cuales la práctica establecida debe juzgarse son, con la mínima calificación, los criterios ya incorporados en la práctica establecida. El contraste con Stair no puede ser más agudo, y surge claramente en tres temas particulares.

El primero de ellos es el lugar designado para las apelaciones a la equidad. Para Blackstone tales apelaciones son válidas sólo cuando surja un caso que no esté cubierto por las reglas establecidas y no hay precedentes. Pero para Stair las reglas de la equidad están entre los primeros principios de justicia, y una apelación a ellas *en contra* de la regla establecida y precedente siempre puede hacerse. La apelación al precedente no tiene para el derecho escocés, según el relato de Stair, ninguna fuerza excepto en cuanto evidencia de cómo las reglas de la justicia han sido aplicadas y del punto de vista tomado por el autor o los autores del precedente particular con respecto a la manera en que éstas hayan de aplicarse a este tipo de casos. Según el punto de vista de Stair, debemos tratar con cierta deferencia la costumbre establecida y precedente como fuente de tal evidencia, pero nada más. Así las reglas de la justicia según Stair proporcionan un criterio fundamental externo a toda práctica establecida, incluso a la práctica del legislador, cuyo trabajo puede encontrarse deficiente y, por tanto, ser corregido luego por un juez sobre la base de una apelación a los primeros principios de la justicia.

Una segunda diferencia clave entre Stair y Blackstone aparece en su comprensión de la propiedad. Ya he subrayado cómo, dentro de las estructuras sociales dominantes de Inglaterra en el siglo dieciocho, es el individuo en cuanto hacendado o sin hacienda el que participa en la reciprocidad o mutualidad del intercambio social. Y como era de esperar, Blackstone absolutiza estos derechos de propiedad. Las obligaciones que los individuos tienen dependen casi —si no completamente— de su lugar en las relaciones de propiedad establecidas. Por contraste, Stair considera el tratamiento y el *status* de las obligaciones con prioridad al tratamiento y al *status* de la propiedad. Así las obligaciones se imponen y constriñen al propietario. Peter Stein ha resumido el punto de vista de Stair: «Dios ha concedido el dominio sobre las criaturas terrestres al hombre. Este dominio originariamente se tenía en común, pero los frutos de las criaturas y los productos del arte y de la industria eran propios de los individuos. Normalmente, puede disponerse de ellos a voluntad; pero había una obligación implícita de comercio e intercambio, una obligación de dar... La propiedad, entonces, a los ojos de Stair, estaba sujeta a restricciones definidas de interés público». («Law and Society in Eighteenth-Century Scottish Thought» en *Scotland in the Age of Improvement*, N.T. Phillipson y R. Mitchison, eds., Edimburgo, 1970, p. 151).

Un tercer punto de contraste entre Stair y Blackstone se refiere a la relación entre la teología y el derecho. Ambos hermanos de Blackstone que sobrevivieron

hasta la edad adulta se hicieron clérigos de la Iglesia de Inglaterra, y no hay razón alguna para dudar de la importancia que Blackstone mismo atribuía a los prolegómenos teológicos de los *Commentaries*. No obstante, con la aserción de que el fundamento de la ética y del derecho reside en el precepto de que «el hombre debe perseguir su propia y verdadera felicidad sustancial», la teología se vuelve redundante —a lo sumo como refuerzo, en lo mínimo como ornamento— para lo que se aserta y se argumenta desde una base de ninguna manera teológica. Pero en las *Institutions* de Stair la teología no puede extirparse sin daño irreparable al todo. El derecho escocés de los siglos diecisiete y dieciocho, como la vida escocesa de los siglos diecisiete y dieciocho, es fuerte e inevitablemente teológico.

Por supuesto que la teología es aquella de formulación presbiteriana: la confesión de la fe westminsteriana, junto con los catecismos mayor y menor, que fueron compuestos por la asamblea de teólogos que comenzaron su trabajo en Westminster en 1643. La Asamblea General de la Iglesia de Escocia los había adoptado en 1649, y desde entonces, habían proporcionado el criterio tanto de la doctrina como de la enseñanza. Como cualquier documento teológico, son susceptibles de interpretaciones alternativas. Y quizá sea típico de textos teológicos calvinistas, como aquellos escritos por los teólogos de Westminster, que tengan que estar peculiarmente abiertos a interpretaciones rivales en dos temas particulares. El primero de estos tiene que ver con la relación de los poderes con que Dios había originalmente dotado a los seres humanos en la creación, y especialmente su razón y su voluntad libre, con los efectos corruptivos del pecado y la obra de la gracia. En las versiones calvinistas de la teología agustiniana los seres humanos se caracterizan de dos formas. Por un lado, se les considera como seres que han perdido, en algún sentido, totalmente, tanto su libertad de responder a Dios, a sus mandatos y al don de su gracia, como la capacidad racional de discernir la verdadera naturaleza de Dios y de su ley, de modo que han perdido todo bien, excepto por obra de la gracia divina que actúa en los seres humanos, independientemente de su voluntad. Pero por otro lado, se les considera culpables ante Dios y responsables ante él de una manera que presupone tanto un conocimiento de la ley de Dios como de la responsabilidad por desobedecerla. Y estas dos posturas se afirman en la confesión de Westminster y en los catecismos.

Interpretaciones teológicas alternativas y rivales de este tipo surgen cuando una de las dos posturas se enfatiza en detrimento de la otra. Cuando es la anterior la que se enfatiza, la revelación cristiana, que en sí misma, se recibe sólo con la gracia, aparece como si fuera la única fuente posible tanto de cualquier conocimiento de la ley divina como de cualquier especificación detallada de cómo ésta haya de implementarse. La investigación filosófica o cualquier otra investigación racional sobre los fundamentos y el contenido de la ley moral aparece bajo esta luz como una empresa vana y pecaminosa. No faltaban presbiterianos en la Escocia del siglo diecisiete que adoptaban esta postura, y tenían herederos en el siglo dieciocho. Pero Stair, por supuesto, no se encontraba entre ellos. También se encontraba entre los del partido opuesto en un segundo tema clave de la interpretación teológica, distinto pero estrechamente vinculado al primero.

Si la palabra revelada de Dios, expresada en la Biblia, y predicada según las fórmulas de la iglesia por los ministros ordenados de la misma es la única fuente fidedigna de ilustración sobre la acción correcta, entonces, la iglesia tiene que estar por encima del estado, y los magistrados sometidos a los tribunales de la iglesia. La teocracia exige la eclesiocracia. Desde esta perspectiva la independencia del estado secular y de sus tribunales de derecho siempre representan, en el mejor de los casos,

una amenaza a la religión cristiana, y cualquier intento por parte del estado o de sus tribunales de controlar la iglesia es intolerable. Esta era la opinión de aquellos presbiterianos que se rebelaron contra Carlos II, mientras Stair era uno de sus jueces. Stair, y los presbiterianos como él, aunque rechazaban muchas de las facetas de la política real y más en especial, la re-introducción del episcopado en la iglesia de Escocia, no veían nada inconsistente en su combinación de lealtad a los formularios de Westminster y su servicio tanto al estado y a sus tribunales como a la cultura secular en materias de derecho y de moral. Porque con respecto al primero, la sección de la confesión de Westminster titulada «Del magistrado civil» declara que es Dios el que ha «ordenado a los magistrados civiles bajo él y sobre el pueblo, por su propia gloria y el bien público...». Y con respecto al segundo, aunque la razón no nos pueda proporcionar con el tipo de conocimiento de Dios que es necesario para la salvación, sin embargo, no sólo se da el caso que «la luz de la naturaleza y el trabajo de la creación y la providencia, manifiestan hasta ahora la bondad, la sabiduría y el poder de Dios, dejando a los hombres sin excusas...» (*Westminster Confession* I, 1), sino que «la ley moral es la declaración de la voluntad de Dios al género humano, que dirige y vincula a cada uno a una conformidad personal, perfecta y perpetua consigo mismo...» (*Larger Catechism*, respuesta a la pregunta 93).

La compatibilidad de las *Institutions* de Stair con las *Confessions* y los *Catechisms* es mucho más que un asunto de principios generales. Stair, en muchos puntos particulares aduce las escrituras como una confirmación de la ley moral. Y en su uso de las escrituras en puntos detallados de la moral, sigue la práctica del *Larger Catechism*, que subsume bajo cada uno de los diez mandamientos un conjunto numeroso de deberes más particulares, obligaciones y mandatos a la virtud, seguido por un conjunto igualmente numeroso de prohibiciones. Es importante darse cuenta de que la apelación a las escrituras es esencial para el argumento legal de Stair y no solamente un pedazo de superestructura piadosa. La revelación divina en las escrituras no sólo es la fuente por la que Dios nos da un conocimiento de «los sagrados misterios que sólo pueden conocerse por la revelación, por no tener principio alguno en la naturaleza del cual deducirse; sino también, porque por el pecado y la mala costumbre la ley natural se ha desfigurado mucho en el corazón del hombre, desordenada y erróneamente deducida, él, por tanto, ha vuelto a imprimir la ley natural con un carácter más vivo en las escrituras, que no sólo contienen los principios morales, sino también muchas de las conclusiones que surgen de ellos, particularmente recogidos» (*Institutions* I, 1, 7). Las escrituras son, por tanto, necesarias para corregir el error, tanto de la confusión con respecto a los primeros principios que de hecho sean evidentes, como de los fracasos en la deducción.

Las tesis filosóficas fundamentales de Stair tanto en las *Institutions* como en su libro de física, *Physiologia Nova Experimentalis*, publicado en Leyden en 1686 mientras estaba exiliado en Holanda, se afirman más que se defienden. Stair estaba más interesado en discutir a partir de sus primeros principios que en discutir acerca de ellos. Escribe antes de que Locke escriba su *Essay* y por tanto, puede tratar con nuestro conocimiento de los primeros principios como algo innato sin responder a las objeciones que Locke expone en contra de las ideas innatas. Stair había aprendido su filosofía primero en Glasgow, donde acabó el primero en la lista de graduados en artes en 1637, y después enseñó lógica, ética y filosofía política y los elementos de las matemáticas como regente en Glasgow del 1641 a 1647. Es demasiado tentador considerarle como un autor filosóficamente ingenuo (*véase* el comentario de Duncan

Forbes *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, 1975, p. 7). Pero esto es un error que oscurecería su triple logro en cuanto filósofo.

Consiste, en primer lugar, en la comprehensividad y la generalidad de la estructura deductiva que construyó. Haber proporcionado semejante estuctura para las leyes de Escocia en sí mismo es un logro considerable; el haberlo realizado de tal manera que no sólo los principios fundamentales de la teología calvinista, sino también lo que Stair había tomado como las verdades de la astronomía y de la física, se incorporaran en la misma estructura era un logro tadavía mayor. Pocos lectores de las *Institutions* también han leído la *Physiologia Nova Experimentalis*, y sin duda, esto era así desde el principio. Porque Stair había tenido la mala suerte de publicar su sistema astronómico y físico geocéntrico —en el que intentaba tomar en cuenta todos los descubrimientos experimentales y observacionales principales de los siglos decimosexto y decimoséptimo— un año antes de que Newton publicara su *Principia*. Stair había dedicado su libro a la Real Sociedad, y Bayle, que debería haberlo visto antes de su publicación, le dio una pequeña reseña en las *Nouvelles de la République des Lettres* de diciembre de 1685.

Parece no haber tenido mayor impacto en el mundo académico, de modo que no se había reconocido que fuera el punto de vista de Stair que uno y el mismo conjunto de primeros principios pudiera, con premisas adicionales más especializadas en cada área particular, proporcionar el fundamento de todo el conocimiento humano. La estructura de la *Physiologia Nova Experimentalis* refleja muy fielmente la de las *Institutions*, y este hecho apenas sorprende cuando uno lee la afirmación de Stair de que el estudio de la naturaleza se subordina a la teología natural, a las disciplinas metafísicas que lo proporcionan con los «*principia per se evidentia*» que necesita como sus propios primeros principios, y también a la filosofía moral «en la medida en que aquella muestra hasta qué punto estamos obligados a asentir a la verdad de nuestros conocimientos a partir de los cuales surge la certeza moral» (sección 20, p. 11). Por tanto, el primer y el segundo postulados de la ciencia natural se derivan de la fiabilidad de aquello en que los sentidos y la razón concuerdan en sus observaciones a partir de las perfecciones divinas; así como en los argumentos al principio de las *Institutions* Stair había derivado la inmutabilidad de la ley natural del carácter inmutable de la voluntad divina. Las primeras secciones de las *Institutions* se titulan «Los principios comunes del derecho»; la primera de las cuatro «Exploraciones» en las que se divide la *Physiologia Nova Experimentalis* se titula «*De Communibus Principiis naturalibus*». Así las distintas ramas de estudio se integran en una jerarquía deductiva unificada con cierta elegancia así como con cierta generalidad. Y sobre la base de la totalidad, nuestro conocimiento natural y revelado de la naturaleza divina, Stair publicó su *A Vindication of the Divine Perfections* in 1695.

El segundo logro filosófico de Stair está en haber entendido, al menos en su germen, uno de los problemas claves con que se enfrenta cualquier doctrina que apela a primeros principios por sí mismos evidentes. ¿Para *quiénes* han de resultar evidentes estos principios? Stair apela al consenso de los filósofos, y a primera vista, esto pueda parecer una apelación desesperante. Porque con respecto a las perfecciones divinas, por ejemplo, que proporcionan la materia para los primeros principios claves tanto de las *Institutions* como de la *Physiologia Nova Experimentalis*, los filósofos notoriamente han estado en gran desacuerdo entre sí. Ciertamente, Stair se muestra consciente de las dificultades presentadas por tres de tales disidentes: Epicuro, Hobbes y Spinoza.

La tesis de Stair (PNE sección 25) es que cuando los filósofos mantienen doctrinas incompatibles con lo que él toma por una doctrina verdadera acerca de las perfecciones divinas, se debe a que, o bien es una percepción equivocada por su parte de la incompatibilidad, o bien es una pretensión. Es decir, seremos capaces de identificar alguna falta intelectual o moral en cualquier filósofo que esté en desacuerdo con lo que de otra forma sería un consenso. Stair nunca nos proporciona razón válida alguna para aceptar esta tesis, pero el mero hecho de que la haya formulado demuestra que es consciente de lo que cualquier doctrina de primeros principios por sí mismos evidentes requiere para defenderse racionalmente. Es una condición necesaria para la verdad de cualquier doctrina semejante que de cualquier primer principio supuestamente identificado por tal doctrina se dé el caso de que *o bien* cualquier ser humano inteligente y adecuadamente reflexivo le preste su asentimiento *o bien* que los individuos inteligentes y adecuadamente reflexivos que le nieguen su asentimiento puedan mostrarse culpables de un error intelectual o de mala fe con razones suficientemente buenas. El problema central para cualquier doctrina como la de Stair es cómo satisfacer este requisito.

El fracaso de Stair al enfrentarse con este problema —excepto de una forma muy inadecuada— de ningún modo disminuye su mérito al mostrar como los principios que son fundamentales para las costumbres culturales y sociales peculiarmente escocesas —especialmente en la esfera del derecho, aunque también en otras esferas— requieren para su mantenimiento una defensa en el foro de debate específicamente filosófico. Es decir, el tercer logro de Stair está en haber mostrado que si la esfera de opinión pública ha de entenderse como se entiende en las *Institutions*, entonces el debate filosófico tendrá que ser clave para la vida social y cultural.

Se deja claro que Stair en sus actitudes fundamentales no expresaba un punto de vista privado o excéntrico, no sólo por la recepción de su libro casi desde su primera edición como un texto autorizado, tanto para la teoría legal como para la práctica actual en los tribunales escoceses —dos siglos más tarde Lord Benholme iba a decir, «Cuando en cualquier aspecto de la ley encuentro la opinión de Stair sin contradecir, tomo esa opinión como interpretación fiable del derecho escocés»— sino también por el modo en que las mismas actitudes fueron expresadas repetidamente por otros. El reconocimiento más notable de la importancia del debate y de la argumentación filosófica en la vida nacional escocesa se encuentra en el trabajo de una comisión nombrada por el parlamento escocés para examinar el estado de las universidades durante la misma época en la que Stair era el Lord Presidente.

El trabajo de esta comisión formaba parte del acuerdo general sobre los asuntos escoceses en el período justo después del derrocamiento del rey Jacobo VII por Guillermo de Orange y sus aliados presbiterianos en Escocia. Fue nombrada en julio de 1690, con el encargo principal e inmediato de asegurar la lealtad al nuevo régimen y de purgar de la universidades a cualquier profesor que pudiera identificarse como su oponente. Al mismo tiempo se requería un juramento de lealtad política y de sometimiento a la confesión de Westminster. Pero William Carstares, el secretario del estado para Escocia del rey Guillermo, y el rey Guillermo mismo favorecían una política de moderación e inclusividad, diseñada para hacer el acuerdo de 1689-90 lo más ampliamente aceptable posible. De modo que no sólo se permitía una gama muy amplia de diferentes puntos de vista presbiterianos, sino que también los episcopalianos —que recibieron permiso de sus obispos para prestar el juramento requerido— eran tolerados si se conformaban. La comisión, por tanto, concentraba su atención no tanto en la conformidad por fuerza como en producir un *curriculum* filosófico que

educaría a los maestros, abogados, ministros y al pueblo llano escocés en la creencia de los principios apropiados. Invitaron, por tanto, a los profesores universitarios de filosofía para que dieran su opinión cualificada sobre el contenido que un conjunto convencional de cursos de filosofía deberían tener y los textos que deberían emplearse en semejantes cursos. Dieron cuenta al parlamento en 1695 de lo que respondieron los maestros en los siguientes términos: «Dicen a los miembros de la comisión parlamentaria que es del todo deshonrado para las universidades, y para la afamada cultura de la nación, que un curso de filosofía se hiciera la norma de autoridad, que no se había diseñado ninguno perteneciente a las universidades. Critican los libros y los sistemas de lógica y de filosofía existentes. Los cursos actuales de filosofía o bien no están mentados o apropiados para los alumnos, o bien son en sí mismos reprobables. El mejor curso que es el de *Philosophia Vetus et Nova*, escrito por un autor papista y que lleva la marca de esa religión; pero ahí la lógica es estéril, la ética errónea y la física demasiado prolija. La ética de Henry Moir no puede admitirse; es demasiado armenia, particularmente en su opinión *de libero arbitrio*. La determinación y la pneumatología de De Vries son demasiado cortas. Le Clerc es meramente escéptico y sociniano. Por lo que respecta a Cartesio, Rohault y sus otras huestes, aparte de lo que pueda decirse en contra de su doctrina, todos trabajan con este inconveniente —que no dan ningún relato suficiente de las otras hipótesis, ni de la vieja filosofía, que no debe quitarse». (Citado del vol. 37 de los *Parliamentary Papers*, 1837, el trabajo sobre la universidad de St. Andrews en el *Report of the Universities Commission*, 1826-30; las otras partes de esta rica fuente para la historia de las universidades escocesas son el *General Report*, vol. 12, 1831, y aquel sobre Edimburgo, vol 35; sobre Glasgow, vol 36; y sobre Aberdeen, vol 38, 1837).

Un intento inicial de los comisarios para conseguir que los profesores de filosofía de las cuatro universidades se pusieran de acuerdo en un programa común y en un texto común para que «en el tiempo venidero los alumnos no pasen el tiempo transcribiendo sus clases de filosofía, sino que haya un curso impreso» falló como resultado de la disputatividad de los filósofos. Los comisarios entonces adoptaron la medida de poner a los profesores de cada universidad a escribir un libro de texto para una sección de la disciplina, evitando así la necesidad de llegar a un acuerdo previo con sus colegas en las otras partes. Es de señalar que la conservación de una aproximación fundamentalmente aristotélica aún se suponía, a pesar del reconocimiento de la existencia de una variedad de opiniones rivales. Por eso en los reglamentos que acordaron las universidades como preliminares a la confección de los cuatro libros de texto se estipulaba, «que en la parte didáctica de cada tema principal la noción y la definición de todo lo que se vaya a discutir se estableciera claramente, con un ejemplo del mismo, cuyos ejemplos en la lógica y la metafísica se tomarán para mayor conveniencia de la filosofía peripatética...». El libro de texto de la lógica y la metafísica general fue encargado a la de St. Andrews, el de la física general y específica a las dos facultades de Aberdeen, el de la pneumatología a la de Edimburgo y el de la ética general y especial a la de Glasgow. Los textos se entregaron a la comisión en 1697, pero sólo el de la metafísica y el de la lógica fueron impresos, ambos publicados en Londres en 1701. Y está claro que las dos metas de los comisarios —de elevar el nivel de la enseñanza de filosofía y de conseguir la uniformidad en el contenido de los cursos— no se alcanzaron. Se dejó al Consejo Municipal de Edimburgo —el cuerpo que gobierna la Universidad de Edimburgo— que tomara la primera acción decisiva y eficaz.

En la Escocia del siglo diecisiete casi toda la enseñanza universitaria y toda la enseñanza de la filosofía estaba en manos de los regentes —jóvenes que reciben un nombramiento justo después de licenciarse—. Un alumno recibía instrucción del mismo regente a lo largo de su carrera universitaria, y el regente característicamente enseñaba el *curriculum* entero de las artes. Los regentes no eran, por tanto, especialistas, muy pocas veces sobresalientes en una área cualquiera, y carecían de autoridad por lo general en la comunidad. Enseñaban un *curriculum* impuesto a ellos por otros. Por tanto, significó una transformación del lugar del profesor universitario tanto dentro de la universidad como en la comunidad en general cuando los regentes fueron sustituidos por profesores, que se especializaban en sus investigaciones, disfrutaban de una autonomía a la hora de diseñar su propio *curriculum* y de desarrollar su disciplina y fueron investidos con un nuevo tipo de prestigio. Sustituyendo a los regentes de filosofía con profesores el Consejo Municipal de Edimburgo en 1708 acometió un paso fundamental en hacer de la filosofía algo aún más importante para la vida nacional de lo que ya había sido.

Por supuesto que tanto en Glasgow como en Edimburgo ya había algunas cátedras en el siglo diecisiete. A Andrew Melville le hubiera gustado sustituir a los regentes con profesores allá por los años 1580. En 1620, por ejemplo, se fundó una cátedra de matemáticas en Glasgow, y otra de humanidades en St. Andrews, pero la primera decayó y la segunda tuvo una historia irregular durante un cuarto de siglo. Sólo con la importancia creciente de la influencia protestante continental, y a finales del siglo, muy en especial la de Utrecht y la de Leyden, el papel del profesor recibía su merecido en Escocia. El gran James Gregory fue profesor de matemáticas primero en St. Andrews y luego en Edimburgo en 1674. El médico edimburgués Archibald Pitcairne, que fue profesor en Leyden del 1692-93 —John Pringle recibió su título en medicina de Leyden— junto con otros dos profesores de medicina habían recibido el título de catedrático en Edimburgo en 1685.

La creación de cátedras de filosofía en Edimburgo seguía de cerca a un cambio similar en la enseñanza del griego. Ciertamente se requería un año de griego antes de proceder con la filosofía, aunque tan pronto como por el año 1731 este requisito ya había decaído en desuso, y los alumnos se matriculaban en la clase de lógica nada más entrar en la universidad. En filosofía había tres catedráticos, cada uno responsable sólo de una parte de la disciplina. La pneumatología y la filosofía moral se clasificaban juntas, y el regente *senior*, William Law de Elvington, se hizo catedrático de filosofía moral y de pneumatología. Los otros dos regentes se hicieron catedráticos de lógica y de filosofía natural respectivamente. Cuando Law murió en 1729, la cátedra fue reclamada en virtud de su antigüedad por William Scott, que había sido catedrático de griego desde 1708. La base de la reclamación de Scott se supone fácilmente. En 1708 los regentes de filosofía parecían haber tenido sus opciones a las cátedras por orden de antigüedad; la asunción de Scott era que cuando un profesor moría o se jubilaba —los profesores se nombraban «*ad vitam aut culpam*»— el reglamento de la opción de cátedra por orden de antigüedad se revivía. El Consejo Municipal en seguida dejó claro que no era así. Nombraron a Scott de hecho, pero sólo tras haberle examinado privadamente con respecto a su aptitud para la materia —allá por el año 1707 Scott había publicado un compendio anotado de Grocio— y un miembro del Consejo, Bailie Fenton, pensaba que incluso eso era inadecuado.

No es sorprendente que en 1734 cuando Scott pidió que la cátedra fuera compartida con John Pringle, para que Pringle pudiera realizar los cargos docentes que Scott no podía, a causa de su mala salud, el Consejo Municipal consideró con gran

seriedad el nombramiento de Pringle. Se establecieron reglas para asegurar que las lecciones tanto de pneumatología como de la filosofía moral se dieran. Además, los lunes de cada semana Pringle tenía que dar una lección acerca de la verdad de la religión cristiana. Tras la muerte de Scott, Pringle continuó con la cátedra.

Glasgow siguió el ejemplo de Edimburgo en 1727, aunque sólo después de la intrusión de un comité de visitas, dominado por representantes de Edimburgo. Una vez más los regentes eligieron qué cátedra ocupar por orden de antigüedad. Gerschom Carmichael, regente desde 1694 y educado en Edimburgo —que no sólo había editado a Pufendorf sino que también había publicado un manual de lógica— eligió la cátedra de filosofía moral. Cuando Carmichael murió en 1729, después de publicar su *Synopsis Theologiae Naturalis* ese mismo año, su hijo, un ministro que más tarde iba a conocerse a causa de sus sermones, era candidato para la cátedra de su padre, pero fue Francis Hutcheson el que recibió el nombramiento. Todavía era lo suficientemente oscuro, sin embargo, si el reglamento de elección por orden de antigüedad se revivificaría o no para Hutcheson, para que éste demostrara su aptitud para cualquiera de las tres cátedras de filosofía. Entonces tuvo que defender una tesis en lógica y una tesis en física, así como una tesis en filosofía moral. En la física su discurso se titulaba *De Gravitatione Corporum versus se mutua*; en la lógica era *De Scientia, Fide et Opinione inte se Collatis*, y en la filosofía moral era *An sit una tantum Morum Lex Fundamentalis, vel si sint plures, quaenam sint?* Estos tres discursos se dieron el 20 de febrero de 1730.

No es casualidad alguna que Hutcheson empezara su carrera como profesor de filosofía moral en Glasgow con una investigación acerca de la concepción de la ley moral fundamental, una investigación que continúa en sus enseñanzas y escritos a lo largo de los años. Porque la tarea de un profesor de filosofía moral en la Escocia del siglo dieciocho llegó a ser la de proporcionar una defensa precisamente de aquellos principios morales fundamentales, concebidos como antecedentes tanto de todo el derecho positivo como de todas las formas particulares de organización social, que definían las instituciones y actitudes peculiarmente escocesas. Y al proporcionar este tipo de defensa, la filosofía y en especial, la filosofía moral asumía un tipo de autoridad en la cultura escocesa que rara vez había conseguido en otros tiempos y lugares.

Por tanto, se hizo necesario en la Escocia del siglo dieciocho que un profesor de filosofía mantuviera cierto tipo de opinión sobre materias de justicia y materias de la naturaleza del razonamiento práctico. La justicia ha de ser definible en términos del tipo de principio fundamental que he caracterizado; los agentes plenamente racionales deben estar motivados por tales principios en su acción y deben apelar a ellos para justificar sus acciones, tanto prospectivamente como retrospectivamente. Esta asociación entre el desempeño de cierta posición institucionalizada —la de un profesor de filosofía moral— y el compromiso con un tipo de punto de vista particular aparece primero y paradigmaticamente en la carrera de Francis Hutcheson. Pero la importancia de Hutcheson como modelo ejemplar emerge igualmente en el trabajo de sus sucesores no sólo en Glasgow y Edimburgo sino también, avanzado ya el siglo, en Aberdeen y en St. Andrews, que fueron mucho más lentos en cambiar de regentes a catedráticos.

El entender cómo era el papel de un profesor de filosofía moral entonces es, por tanto, un paso preliminar necesario para entender los conflictos escoceses y los debates acerca de la justicia y el razonamiento práctico. Y esto requiere a su vez algún relato del modo en que el desempeño de los deberes de un profesor de

filosofía se relacionaba con el equilibrio cambiante de autoridad y poder entre las instituciones eclesiásticas y las seculares en la Escocia del siglo dieciocho. (Para la historia de la universidad de Edimburgo *The Story of the University of Edinburgh*, 2 vols., Londres, 1844, de sir Alexander Grant no ha sido superada, aunque necesita correcciones en algunos puntos, y *A History of the University of Glasgow*, Glasgow, 1909, de James Coutts es igualmente valiosa y más fiable; referente al desarrollo de la historia del profesorado escocés del siglo dieciocho *véase*: Roger L. Emerson «Scottish universities in the eighteenth century, 1690-1800» *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 167, Oxford, 1977, y para un repaso a veces idiosincrático, pero siempre brillante de la historia intelectual de la Escocia del siglo dieciocho *véase*: G.E. Davie *The Scottish Enlightenment*, London, 1981.).

HHL

CAPITULO XIII

LA FILOSOFIA EN EL ORDEN SOCIAL ESCOCES

HHL

Cualquier sociedad en la que la vida práctica está gobernada tanto de una manera explícita como de hecho, hasta un cierto grado elevado, por una apelación a algún conjunto de principios fundamentales debe poseer vías institucionalizadas por las que aquellos que se separan o se rebelan o ponen en entredicho esos principios sean llamados al orden. Por lo que se refiere a las creencias y a las costumbres, en la Escocia del siglo diecisiete esa función era desempeñada, en gran parte, por los tribunales de la iglesia establecida, especialmente mediante las sesiones eclesiales locales, apoyados por los tribunales seculares cuando fuera necesario.

Las sesiones eclesiales locales —en las que los mayores de cada parroquia se sentaban en el banco de los jueces— eran tribunales tanto de moral como de derecho, exigiendo multas por la fornicación y el adulterio, haciendo cumplir la guarda del Sabbath, y ejerciendo un alto nivel general de control social. Ellos nombraban al director del colegio parroquial. Y era una señal de la creciente secularización de la Escocia del siglo dieciocho que el poder de estos tribunales eclesiásticos decayera gradualmente, mientras que el sistema legal correspondiente funcionaba cada vez menos como refuerzo del poder y de la autoridad de la iglesia establecida, y más como una institución independiente (*véase*: B. Lenman y G. Parker «Crime and Control in Scotland 1500-1800» *History To-Day*, vol 30., enero 1980).

Por supuesto que era esencial para el funcionamiento de los tribunales eclesiásticos que fueran capaces de pedir cuenta no sólo a los que infringían o a los sospechosos de infringir los criterios de conducta establecidos en la *Confession* y en los *Catechisms*, sino también, y de modo especial, a los que ponían en duda las doctrinas de las que esos criterios se derivaban. La herejía y el escepticismo eran tan cruciales y más fundamentales que el adulterio o la violación del Sabbath. Y al seguir los patrones cambiantes de acusaciones de herejía y de los juicios de herejía, el papel cada vez más importante de la filosofía en la vida escocesa se esclarece. Emerge una confrontación entre los miembros y oficiales de la iglesia que afirman que el único remedio para la duda y la falta de creencia es la fe salvífica y que los poderes de la razón natural se quedan cortos para ofrecer bases adecuadas para la creencia en cualquiera de las doctrinas centrales de la religión cristiana, y los que, por contraste, mantienen que la religión cristiana no sólo es congruente con la racionalidad auténtica e incorrupta, sino que sus doctrinas centrales se cuentan entre las conclusiones apoyadas por la investigación racional.

Por supuesto que no se daba el caso en que, desde el comienzo, hubiera dos posturas antagónicas claramente defendidas por partidos rivales. Al menos, a lo largo de la primera mitad del siglo dieciocho había una gama de posturas. Pero desde finales de 1740 en adelante las divisiones dentro de la iglesia se manifestaron entre dos facciones, más o menos organizadas, aunque cambiantes —el partido moderado y los evangelicales— nombres que muy fácilmente se utilizaban anacronísticamente en el período anterior, pero que ahora adquirían cierta justificación. El proceso a través del cual esta división surgió y se fraguó era uno en el que el conflicto sobre un número de cuestiones reforzó la líneas previas de división. ¿Hasta qué punto era importante que los ministros de la iglesia participaran en los logros culturales de la época, como los matemáticos o los historiadores o los filósofos? ¿Acaso era el teatro un lugar para los cristianos o era una obra del demonio? Y lo más importante de todo: ¿era tolerable la existencia continuada de un derecho de patrocinio que permitía al gobierno y a un puñado de grandes nobles terratenientes nombrar el ministro en muchas parroquias o no?; y en el caso de que no lo fuera, ¿con qué se lo iba a sustituir?

La relación indirecta de las divisiones sobre esta última cuestión referente a los desacuerdos acerca del lugar de la filosofía es importante. Aquellos ministros que más tarde iban a formar parte del partido evangelical, que miraban no sólo a la *Westminster Confession* y a los *Catechisms* sino también a la liga solemne y a la alianza de 1643 y a los que durante el reinado de Carlos II y de Jacobo II habían sufrido el martirio por su lealtad continuada a la alianza, deseaban abrogar el derecho de nombrar los ministros para cada parroquia. Tales congregaciones estaban compuestas, en su mayoría, por los que, por carecer de propiedades, eran los menos educados y los más susceptibles favorablemente a la predicación evangelical.

Los ministros que iban a formar parte del partido moderado tanto por su interés como por su punto de vista estaban determinados a resistir este cambio. Podrían ponerse de acuerdo con los evangelicales en condenar el *statu quo* del patrocinio, tal como se establecía en 1711. Pero si les interesaba retener o avanzar su posición no sólo como predicadores sino también como maestros de congregaciones a menudo todavía sin ilustrar, entonces el derecho de patrocinio debería recaer sobre los miembros de las clases educadas, en aquellos gentileshombres, abogados y profesores que Francis Hutcheson invitó a un acuerdo sobre esta cuestión en 1735 en sus *Considerations on Patronages Addressed to the Gentlemen of Scotland*.

En este escrito Hutcheson defendía los intereses de la filosofía tanto dentro de la iglesia como dentro de la cultura escocesa en general. Porque lo que el derecho de patrocinio en el fondo determinaba era la pertenencia a aquellos tribunales de la iglesia —la sesión eclesial parroquial local, el presbiterado, el sínodo y finalmente, la asamblea general— mediante los cuales la disciplina se imponía a los disidentes, a los que se apartaban y a los herejes, y por los cuales se decidía quién era disidente, quién se apartaba y quién era hereje. El resultado de los juicios de herejía y la cuestión del patrocinio, por tanto, estaban relacionados directamente; y de un modo crucial surgían en los juicios de herejía las apelaciones a la filosofía y, en especial, a la filosofía moral.

Desde luego es importante reconocer hasta qué punto estaban de acuerdo los dos bandos de la controversia de la iglesia escocesa a finales del siglo diecisiete y en el dieciocho. Por lo que se refiere a las doctrinas cristianas fundamentales incorporadas en la *Confession* y en los *Catechisms* no había disputa alguna dentro de los rangos de los ministros y de los mayores. En 1696 cuando un alumno de teología en

Edimburgo, Thomas Aikenhead, era acusado de un número de herejías, incluidas las negaciones tanto de la autoridad de las escrituras como de la divinidad de Cristo, se le montó un juicio y en enero de 1697 fue públicamente ahorcado por la autoridad civil (*State Trials*, vol. xiii); y esta última ejecución por herejía en Escocia era defendida en un debate subsiguiente por clérigos de todas las tendencias. Lo que estaba críticamente en juego era el grado y el modo en el que las doctrinas de la religión cristiana o bien podían presentarse, o bien necesitaban presentarse apoyadas por las conclusiones de la investigación filosófica. Y al afirmar la impotencia de la razón natural en general y de la filosofía en particular, los proto-evangelicales forjaron una alianza tácita entre su teología y el escepticismo filosófico en materias de metafísica y de moral. La primera sentencia evangelical definitiva se expresó en los términos de esa alianza por Thomas Halyburton, que llegó a ser profesor de teología en St. Andrews en 1710.

El padre de Halyburton había sido depuesto del ministerio en su parroquia por haberse negado a reconocer la supremacía real en 1662, y había sido denunciado al Consejo Privado por su papel en conciliábulos ilegales en 1682. Thomas Halyburton se había educado en el exilio en Holanda en su niñez, y representaba por su familia como por su educación, así como por convicción, esa tendencia pro-alianza en la iglesia escocesa que, si hubiera logrado imponer su pretensión de representar la ortodoxia de la *Confession* y de los *Catechisms*, habría evitado el surgimiento del partido moderado. Pero las convicciones de Halyburton eran muy suyas, adquiridas en su respuesta a las crisis de duda que le afligían hasta el 1696, el año en que se graduó de St. Andrews. Halyburton consideró que había descubierto en estas crisis dos cosas: ante el asalto de la duda escéptica sólo la fe escriturística en la revelación de la obra salvífica de Cristo se mostraba eficaz, y una apelación al argumento racional no sólo era ineficaz sino que también era una trampa engañosa.

Uno de los blancos específicos de Halyburton era Aikenhead. Otro era Archibald Pitcairne, el médico y profesor de medicina, cuyo deísmo Halyburton atacó en su lección inaugural «*A Modest Enquiry whether Regeneration or Justification has Precedency in the Order of Nature*». Pitcairne era un jacobita y un enemigo del calvinismo de cualquier tipo. Jamás asistió a un servicio religioso público; y lo peor de todo es que atacaba a sus enemigos entre veras y bromas. Se decía que era el autor de una obra latina anónima publicada, la *Epistola Archimedis*, que apareció en 1688; y era ésta lo que Halyburton atacaba. Pero Halyburton trataba a los que atacaba entre sus contemporáneos como meras ejemplificaciones locales de formas universales de pecado y de error. Era la pretensión recurrente e inoportuna de razonamiento filosófico que ahora se manifestaba en una variedad de formas locales. Así en su obra principal *Natural Religion Insufficient and Revealed necessary to Man's Happiness* (Edimburgo, 1714), se cita a Locke, Hobbes y Spinoza; pero lo que más llama la atención es que se desacredita la filosofía griega como una que muestra la arrogancia de la razón natural en la ausencia de la revelación cristiana. Se condena la admiración hacia Sócrates, y al condenarla, Halyburton toca un asunto que vuelve a aparecer más tarde en la controversia. Cuando en un momento mucho más posterior, el evangelical John Witherspoon buscaba contrarrestar lo que consideraba como la influencia perniciosa de Hutcheson en su panfleto satírico de 1753 *Ecclesiastical Characteristics* —un panfleto que une el estilo mordaz de Pitcairne con la sustancia de Halyburton— no sólo era la admiración de Hutcheson por Shaftesbury, sino también su alabanza a Sócrates, Platón, Aristóteles y Marco Aurelio lo que se sometía a escarnio.

Merece la pena remarcar la diferencia en actitudes entre Halyburton y Robert Baillie. La teología de Halyburton se proponía representar la misma lealtad a la teología teocrática no sólo de la *Westminster Confession* y de los *Catechisms* sino también de la liga solemne y de la alianza al igual que la de Baillie. Pero mientras que la ortodoxia calvinista estricta de un Baillie, como la de un Voet, daba lugar a una convicción de que el argumento filosófico erróneo tenía que combatirse con un argumento filosófico válido, así como con la predicación, la misma ortodoxia calvinista estricta en la versión de Halyburton conduce no sólo a un ataque contra la filosofía en cuanto tal, sino en especial, a un ataque justamente contra ese tipo de filosofía antigua al que Baillie había apelado. Esta opinión de sí mismos adoptadas por Halyburton y sus herederos teológicos posteriores —como los auténticos defensores de aquello que significaba la iglesia escocesa a mediados del siglo diecisiete— involucraba, por tanto, una mala intepretación de lo que había sido la ortodoxia y un modo nuevo de intentar dibujar la línea divisoria entre la ortodoxia y la herejía.

Entonces, no resulta sorprendente que descubramos, en la primera mitad del siglo dieciocho, una secuencia de juicios por herejía en la que —a pesar de que a veces la ortodoxia del acusado con respecto a alguna doctrina cristiana central como la de la Trinidad o de la obra intercesora de Cristo, se pone en duda— las cuestiones centrales son la relación de la investigación racional en general, y más particularmente, de las investigaciones del filósofo de la moral con la revelación cristiana dentro del estudio de la teología. Estos son los juicios por herejía de John Simson, profesor de teología en Glasgow, en 1717 y en 1727; de Archibald Campbell, profesor de historia eclesiástica en St. Andrews y discípulo de Simson, en 1735-36; de Francis Hutcheson, también discípulo de Simson, en 1738, y de William Leechman, profesor de teología en Glasgow, amigo íntimo de Hutcheson y discípulo de William Law, el primer catedrático de filosofía moral de Edimburgo en 1744. El primero de estos tres juicios se realizó ante comisiones especialmente constituidas por la asamblea general, mientras que los dos últimos nunca trascendieron más allá del nivel del presbiterado o del sínodo.

El asunto de ambos juicios de Simson era su pretensión de que era a partir de la prospectiva de una felicidad futura como los seres humanos se prestaban a obedecer a Dios; aunque todavía más fundamental era lo que se decía como su intuición orientativa en la teología —que la razón es el principio y fundamento de ésta—. Cuando Simson se libró de su primer juicio, los comisarios le amonestaron que distinguiera lo que podría conocerse por la razón de lo que sólo podría aprehenderse por la fe. En su segundo juicio, Simson fue condenado; aunque indicativo del grado de simpatía por sus opiniones era el hecho de que a pesar de estar prohibido enseñar teología desde entonces, se le permitió ocupar su cátedra y percibir su honorario hasta su muerte en 1740.

La respuesta de Archibald Campbell a la comisión de la asamblea general que se encargó de su juicio es muy ilustrativo. Campbell no sentía recelo alguno en afirmar que la revelación es necesaria para cualquier conocimiento suficiente de la naturaleza y voluntad de Dios. Pero los seres humanos tienen que juzgar las enseñanzas reveladas «por la naturaleza de las cosas, o por las máximas comunes o los principios de sentido común que son nociones o proposiciones por sí mismas evidentes y sin necesidad de demostraciones...». Aquí encontramos la misma apelación que Stair hizo a la evidencia de los primeros principios, aunque el autor a quien Campbell citaba era el deísta inglés Matthew Tindal (*véase*: James K. Cameron «Theological Controversy: A Factor in the Origins of the Scottish Enlightenment» in *The Origin*

and Nature of the Scottish Enlightenment, R.H. Campbell y A.S. Skinner, eds., Edimburgo, 1982).

Entre las declaraciones por las cuales se le acusaba a Campbell era su reiteración de la opinión de Simson de que es la prospectiva de una felicidad futura la que fundamenta la obediencia cristiana, una opinión que Campbell sólo admitía sobre la base de una teoría del amor propio como el motivo único para la virtud; y cuando más tarde, Hutcheson fue acusado de herejía, era «por haberles enseñado a sus alumnos contrariamente a la *Westminster Confession* las dos doctrinas siguientes, falsas y peligrosas: primero, que el criterio de la bondad moral era la promoción de la felicidad de los demás; segundo, que podemos tener un conocimiento del bien y del mal sin, o con anterioridad al conocimiento de Dios» (citado por W.R. Scott *Francis Hutcheson*, Cambridge, 1900). El ataque contra Leechman —que era parte de un intento de evitar que tomara posesión de su cátedra— parece haber sido motivado por un miedo a la influencia creciente de Hutcheson, que los críticos de Hutcheson, con bastante acierto, entendían que sería una consecuencia del nombramiento de Leechman.

Los tres —Campbell, Hutcheson y Leechman— fueron dejados en libertad, y su liberación coincidía en el tiempo con la separación de la iglesia de los llamados secesionistas, más notablemente, los ministros evangelicales Alexander Moncrieff, un crítico acérrimo de la teoría de amor propio de Archibald Campbell, y los hermanos Ebenezer y Ralph Erskine, que decían que la iglesia escocesa se había apartado en una variedad de modos cruciales de su confesión de la fe. Una base para esa acusación era el fracaso de la iglesia —tal como ellos lo percibían— en tratar adecuadamente con la herejía. Y en un sentido importante, los secesionistas tenían razón. No quiero decir con esto que tomo una postura en las cuestiones surgidas en estos juicios particulares por herejía. Antes bien, lo que quiero indicar es cómo la creciente ascendencia de la filosofía marcó una transformación radical en el modo en que los principios fundamentales se defendían y se citaban en la cultura presbiteriana escocesa. Surgió un período en el que era por los criterios del debate y de la investigación filosóficos que las afirmaciones acerca de los primeros principios se valoraban, se justificaban y se rechazaban. Hasta cierto punto significativo, los juicios que fueron reivindicados en el foro de la controversia filosófica usurpaban el lugar de los juicios emanados de los tribunales eclesiásticos, aunque sólo porque los clérigos y laicos que iban a formar parte del partido moderado actuaban y votaban en esos tribunales de acuerdo con lo que ellos tomaban por conclusiones de razonamiento filosófico. «Mucho me temo que una religión de corte racional se dé entre nosotros», había profetizado Thomas Halyburton. Pero en 1729 Robert Wallace, el ministro de Moffat, podría predicar al sínodo de Dumfires un sermón que sólo podía haber sido interpretado por sus oyentes como una réplica al resultado del segundo juicio de Simson, en el que amonestaba a su audiencia a que examinara a la luz de la razón todo lo que pretende ser revelado, tanto antiguo como nuevo. La razón, ciertamente, es insuficiente para las materias religiosas; pero Dios nos proporciona la razón para remediar esa insuficiencia. Nos deja a nosotros la tarea de escrutar, criticar e interpretar todo lo que pretende ser revelado por la investigación racional. Así que Wallace aprobaba la defensa de Campbell de una investigación racional (Cameron, *op. cit.*, p. 123). Y era la filosofía la que ya era, y la que iba a ser, el instrumento principal de semejante investigación racional.

¿Cómo llegó a tener la filosofía este tipo de hegemonía cultural, y cuáles eran las caracerísticas del papel de los profesores de la filosofía moral, en virtud de las cuales

desempeñaron un papel tan clave en la sociedad? En primer lugar, es importante darse cuenta de cómo la discusión filosófica llegaba más allá de las clases en la universidad. Los profesores en ocasiones daban clases particulares a los que no asistían a la universidad. Las de Hutcheson fueron escuchadas por «comerciantes y jóvenes de los pueblos» (Scott, *op. cit.*, p. 63). Más importante aún, un don para el debate filosófico se desarrollaba por la forma en que, en la enseñanza universitaria de la filosofía, las lecciones del profesor recibían el suplemento de sesiones de discusión, de interrogación oral de los alumnos por parte del profesor, e incluso en ocasiones, de debate. La oportunidad de ejercitar las capacidades así desarrolladas para quienes habían completado sus estudios de grado fue proporcionada por las sociedades íntegra o parcialmente dedicadas a la discusión filosófica que llegaron a existir en las principales ciudades universitarias.

La más importante de éstas, el club *Rankenian* en Edimburgo, fundado por alumnos de derecho y de teología alrededor de 1718, llegó a ser un foro en el que las tesis principales de Locke y de Berkeley fueron introducidas en el debate escocés, de modo paralelo a como los escritos deístas de Tindal fueron introducidos más tarde en las controversias teológicas. En Glasgow una sociedad estudiantil similar a la de *Rankenian* fue fundada en más o menos la misma época. Y aunque la sociedad literaria de *Glasgow College* fue fundada sólo en 1752, después de la muerte de Hutcheson, ya tenía antecedentes durante su vida (Smout, *A History of the Scottish People*, p. 390). Lo más significativo de todo iba a ser el modo en que, cuando la discusión filosófica empezó a florecer en las facultades de Aberdeen posteriormente en el siglo, la sociedad filosófica de ahí, fundada en 1758 por George Campbell, Thomas Reid, John Gregory y otros, se convirtió en una refundición y una reformulación sistemática de la tradición filosófica escocesa.

Las actividades de los miembros de estas sociedades eran tanto la causa como la consecuencia de lectores cada vez más numerosos de escritos filosóficos, no sólo de lo que ahora se entendería como materias filosóficas, sino también de esas otras materias de teología natural, de las ciencias, del derecho y de la investigación social que todavía se consideraban como partes de la filosofía. Hutcheson ayudó a su antiguo alumno, Robert Foulis, a ser primero, un librero y más tarde, un editor en 1741 en Glasgow. El efecto fue crear ese fenómeno tan raro de un público culto, en este caso, un público filosóficamente culto, que compartía criterios de justificación racional y una deferencia compartida hacia una autoridad docente —la de los profesores de filosofía y sobre todo, de filosofía moral—. El ser convocado para dar cuenta de las creencias y los juicios de uno, bien para su justificación por deducción a partir de los primeros principios, o bien por la evidencia de los primeros principios mismos, era cuestión —a partir de 1730 en adelante— de ser convocado para defenderse en los foros de opinión filosóficamente cultos, más que en los tribunales de la iglesia.

El papel del profesor de filosofía moral, por tanto, era uno muy crucial. Era el defensor oficial de los fundamentos racionales de la teología cristiana, de la moral y de la ley. Y también era necesariamente el defensor, junto con sus colegas académicos, tanto de filosofía como de otras disciplinas, de una opinión particular de aquello en que consiste la justificación racional y los métodos racionales de investigación racional, y de las conclusiones que proporcionan. William Wishart, principal de la universidad de Edimburgo —y al igual que Leechman, un discípulo de William Law— cuando había ayudado el nombramiento de Hutcheson en Glasgow, afirmó que ya que el que ostentaba la cátedra de filosofía moral estaba obligado a enseñar

«los principios de la religion natural y de la moralidad y de la verdad de la religión cristiana, no lo podría entender sino como una cátedra de teología» (*véase*: M.A.C. Stewart «Hume, Wishart and the Edinburgh Chair» *Journal of the History of Philosophy*, en prensa). Y entre los candidatos que Hutcheson había sugerido para la cátedra de filosofía moral en Edimburgo en 1744, cuando se dio cuenta de que corría el peligro de que se quedara vacante por la resignación del sucesor de Law, John Pringle, había un tal Robert Pollock que llegó a ser profesor de teología poco después. Está claro que los profesores de filosofía moral estaban comprometidos y se esperaba que así estuvieran con un punto de vista particular al igual que sus colegas de teología.

No obstante, en su percepción de la justificación racional y de los métodos, también estaban capacitados para aprovecharse de los recursos que se derivaban de los grandes acuerdos entre los filósofos y los representantes de otras disciplinas seculares. Junto con ellos —los profesores de derecho, de matemáticas y de físicas— compartían su concepción heredada de la justificación racional como una que consiste en la derivación deductiva de conclusiones subordinadas a partir de primeros principios evidentes por sí mismos, una concepción incorporada de forma paradigmática en la geometría euclídea. Se esperaba de los profesores de geometría y de matemáticas en general que presentaran su asignatura de modo que hiciera su relevancia mucho más clara. Cuando en el siglo diecinueve sir William Hamilton hizo un repaso para caracterizar a sus antecesores en la cátedra de matemáticas en Edimburgo, habló de una cátedra «que hasta ahora siempre debía el prestigio del que disfrutaba, ciertamente, tanto al conocimiento matemático como al conocimiento filosófico y amplia erudición de sus profesores» (citado en G.E. Davie *The Democratic Intellect*, Edinburgh, 1961, p. 120). Y Glasgow no se diferenciaba mucho de Edimburgo.

Robert Simson, que fue profesor allí en 1711, editó tanto a Papo como a Euclides y defendió la superioridad de la geometría antigua en contra de los cartesianos. En Edimburgo, Colin Maclaurin —hijo de un ministro parroquial en Glendaurel, que se había graduado en la universidad de Glasgow cuando tenía quince años, había ganado la cátedra de matemáticas en *Marischal College*, Aberdeen, a la edad de diecinueve años y había recibido el nombramiento en Edimburgo en 1725 con la recomendación de Newton— hizo de la geometría el fundamento de la enseñanza matemática. La clase introductoria a las matemáticas procedía con los libros I a VI de Euclides. Era Maclaurin quien, en 1742, refutó a Berkeley en su *Treatise of Fluccions*, dándole las matemáticas de Newton como la base geométrica, y así proporcionó una ejemplo clásico de lo que contaba como una justificación racional para un conjunto particular de creencias en la Escocia del siglo dieciocho.

Una de las preocupaciones centrales de Maclaurin en el resumen de su libro que presentó en dos comunicaciones a las *Philosophical Transactions* de la Real Sociedad Filosófica, era enfatizar que un retorno a los criterios de rigor de los antiguos geómetras era necesario para evitar confusiones tanto filosóficas como matemáticas. «Ultimamente, se han introducido libertades sin medida, por las que la geometría (donde todo ha de estar claro) se ha llenado de misterios, y la filosofía también se ha quedado perpleja... La geometría siempre se ha considerado como nuestro bastidor más seguro en contra de las sutilidades de los escépticos, quienes están preparados para utilizar cualquier ventaja que se les dé en contra de ella (aquí Maclaurin tiene una nota a pie de página refiriendo a sus lectores al artículo de Zenón en el diccionario de Bayle); y es importante, no sólo que las conclusiones en la geometría

sean verdaderas, sino también que su evidencia (esto es, su ser evidente) no tenga excepción alguna...» (*Philosophical Transactions*, no. 468, vol. 42, January 20-February 3, 1742-43, p. 327).

Que la justiciación racional adecuada siempre sea deductiva en forma no entraña, ni de lejos, que la investigación racional sea similarmente deductiva; y ni Maclaurin ni sus colegas académicos, tarde o temprano, pensaban que fuera así. Las particularidadés históricas contingentes de la revelación divina invocadas por los teólogos, los experimentos físicos catalogados por Stair, y las soluciones de problemas matemáticos particulares propuestas por Maclaurin nos proporcionan un conocimiento de las verdades que entonces confirmamos, descubriendo su lugar en la jerarquía global de la explicación deductiva. Según Maclaurin (*An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries*, London, 1748) un aspecto central del logro de Newton era que había evitado las ambiciones metodológicamente deductivas de Descartes, Leibniz y Spinoza. Es crucial «que comencemos por los fenómenos o efectos, y desde ellos investigar los poderes o las causas que operan en la naturaleza... Una vez que poseamos estas causas, entonces deberemos descender en el orden contrario; y desde ellos, como principios establecidos, explicar todos los fenómenos que son sus consecuencias, y demostrar nuestras explicaciones....» (pp. 8-9).

Este es el método que define la relación de la física a la teología. «Procuramos llegar, desde los efectos por medio de las causas intermedias, a la causa suprema. A partir de sus obras, debemos conocer a Dios, y no pretender discernir el patrón de su conducta en la naturaleza, por medio de las ideas muy deficientes que podamos ser capaces de formar de aquel gran Ser misterioso. Por tanto, la filosofía natural puede llegar a ser una base segura para la religión natural, pero es muy absurdo deducir la filosofía natural a partir de cualquier hipótesis, —como si estuviera inventada para hacernos imaginar que poseemos un sistema más completo de metafísica, o ideada, quizás, para evitar con mayor facilidad algunas dificultades en la teología natural» (p. 90).

La filosofía moral era, por tanto, una forma de investigación y un conjunto de conclusiones más estrechamente relacionada con otras formas de investigación y con sus conclusiones. Este esquema establecido de conocimiento humano en los siglos diecisiete y dieciocho escoceses era —y hasta cierto punto, esto continuó hasta el siglo diecinueve— un esquema unitario y más o menos integrado, articulando las disciplinas, las cuales contenían referencias constantes unas con otras. Y tanto la unidad como la diferenciación de ese esquema se recogía en el plan de estudios. Los profesores que enseñaban ese plan de estudios, por tanto, tenían que estar bien familiarizados con temas fuera de su propia especialidad, y no menos los profesores de filosofía moral cuyas enseñanzas e investigaciones proporcionaban al plan de estudios, hasta cierto punto, el enfoque principal. Ya he señalado de qué modo el profesor de filosofía moral era un profesor de teología secularizado, pero también tenía que ser conocedor de otros temas. Thomas Craigie, cuyo nombre también estaba en la lista de candidatos originalmente propuestos por Hutcheson para sucederle a Pringle como profesor de filosofía moral en Edimburgo, en ese momento era profesor de hebreo en St. Andrews, y más tarde, antes de sucederle finalmente a Hutcheson en Glasgow, un candidato para la cátedra de matemáticas en Edimburgo (*Stewart, op. cit.*). Tampoco es que Craigie fuera de ningún modo único en cuanto polímata. Tanto Hutcheson como Reid, por ejemplo, fueron buenos conocedores de las cuestiones matemáticas contemporáneas.

El papel institucionalizado del profesor de filosofía moral, por lo tanto, hizo de él uno de los portadores importantes de una tradición intelectual y cultural distintivamente escocesa, que se definía en los términos precisamente de esas concepciones comprensivas de justificación y explicación racionales que acabo de describir. Era una tradición que se inspiraba en ciertos precedentes y doctrinas medievales, transmitidos mediante los comentadores escolásticos de Aristóteles tanto dentro como fuera de Escocia. Pero sólo se articuló plenamente en el siglo diecisiete. A partir de entonces se desarrolló enfrentándose a una serie de retos planteados por conflictos tanto internos como externos. Como todas las tradiciones, se justificaba desde la perspectiva de sus seguidores en la medida en que era capaz *tanto* de reconocer y de conceder el peso adecuado a las objeciones y dificultades que le planteaban o bien sus encuentros con puntos de vista rivales, o bien los conflictos sobre su propia interpretación entre sus seguidores *como* de descubrir dentro de sí los recursos para valorar tales objeciones y dificultades y responder a ellas, cuando sean coherentes, mediante revisiones o extensiones de sus propias doctrinas.

Desde un punto de vista externo a semejante tradición, resulta demasiado fácil aislar cada una de sus tesis particulares y pedir una justificación para cada una de ellas independientemente de las otras. Así ha sucedido a menudo, por ejemplo, con respecto a la propuesta de que haya primeros principios y concepciones evidentes, aunque surja desde dentro de una tradición escocesa del siglo diecisiete y dieciocho de inspiración aristotélica o de otra. De hecho no hay proposiciones que hayan parecido verdaderas evidentemente a *todos* los seres humanos de mediana inteligencia que no sean triviales. Incluso el principio de no-contradicción formulado por Aristóteles ha encontrado a pensadores lo suficientemente ingeniosos como equivocados a la vez como para rechazarlo. Ha parecido a muchos pensadores que este solo hecho proporciona una base suficiente para rechazar cualquier pretensión escocesa, aristotélica, o ciertamente, de cualquier corte, de que haya primeros principios y concepciones evidentes. A este rechazo los seguidores de las diferentes tradiciones y puntos de vista han respondido de maneras algo diferentes. Ya he señalado, por ejemplo, cómo a partir del siglo diecisiete en adelante, las versiones escocesas de este argumento se apoyan en una pretensión ulterior de estar capacitado para producir explicaciones coherentes —«coherentes», es decir, desde el punto de vista de la tradición— de por qué personas o clases particulares de personas no consiguen ver como evidente lo que de hecho es evidente. Es decir, la evidencia se da como algo no manifiesto por igual para todos los que la pueden percibir.

Llegados a este punto, es importante advertir que hay disponible una forma más general de defender la apelación a los primeros principios y concepciones evidentes que aquellas hasta ahora citadas. Esa defensa contiene tres supuestos. El primero es que las teorías rivales que se organizan como estructuras deductivas dependientes de los primeros principios puedan valorarse sólo dentro del contexto de una tradición coherente que proporciona un marco conceptual compartido, una concepción compartida de lo que constituye un problema central, y una visión compartida de cómo los datos deben identificarse. Sin estos requisitos no puede haber procedimiento alguno por el que una determinada teoría pueda o no justificarse ante sus rivales. El segundo supuesto es que ciertamente, sólo en relación con alguna teoría rival o algún conjunto de teorías rivales cualquier teoría particular pueda darse por justificada o sin justificar. No hay cosa alguna como la justificación en cuanto tal, del mismo modo que no hay cosa alguna como la justificación independientemente del contexto de cualquier tradición. Y el tercero, los primeros principios de semejante teoría no

se justifican ni dejan de justificarse independientemente de la teoría en su totalidad. Es el éxito o el fracaso de la teoría en su totalidad al enfrentarse con las objeciones planteadas o bien por sus puntos de vista propios o rivales lo que reivindica o deja de reivindicar los primeros principios a los que apela esa teoría. Y la evidencia de los primeros principios siempre es relativa al esquema conceptual que esa teoría particular incorpora, y por su éxito o fracaso reivindica o deja de reivindicar. De este modo se justifican las grandes teorías en las ciencias físicas, y no existe ningún otro modo de justificarlas. Así era, de hecho, con las teorías físicas y teológicas de la Escocia de los siglos diecisiete y dieciocho.

Desde luego no era así como los defensores de aquellas teorías se entendían a sí mismos y a su propio trabajo intelectual. Que ellos no percibieran la particularidad, la historicidad, ni siquiera la realidad de su propia tradición intelectual no resulta sorprendente por dos tipos de razones un tanto diferentes. El primero, el tipo de comprensión histórica que les podía haber permitido realizarlo no existía todavía, y tampoco existiría hasta que los filósofos de la historia alemanes del siglo diecinueve por fin nos capacitaron para llegar a un entendimiento con Vico. Y segundo, resultaba tan importante para los pensadores de la tradición escocesa como había sido para los de un aristotelismo anterior y para Aristóteles mismo afirmar, desde su punto de vista particular, la uniformidad y la universalidad de la naturaleza humana. Walter Bagehot bromeaba de Adam Smith que en sus lecciones en Glasgow, así como en *The Wealth of Nations*, se había propuesto realizar «el grandioso plan... de explicar cómo el hombre, a partir de un salvaje, llegó a ser un escocés» (*Collected Works*, vol. 3, N. St. John-Stevas, ed., Cambridge, Mass., 1968, p. 91). Pero *mutatis mutandis* este era el propósito de casi cualquier pensador escocés de los siglos diecisiete y dieciocho; según esta vista general de las cosas, es la peculiaridad distintiva de los modos de pensar y cultura escocesas que en su peculiaridad se manifiesta la universalidad. Todos los seres humanos comparten la misma naturaleza humana no sólo con respecto a los poderes de raciocinio y a las pasiones, sino también con respecto, al menos, a las bases del juicio moral. Los pensadores escoceses de puntos de vista muy diversos en otros temas comparten esta creencia; nada sorprendente a la vista de la doctrina cristiana de la naturaleza humana que heredan. Por consiguiente, esos pensadores tambien comparten, como he observado antes, el problema de rendir cuenta de las diversidades obvias de cultura y los desacuerdos patentes referentes a la moralidad de los que los europeos de finales del siglo diecisiete y comienzos del dieciocho cada vez se hacían más conscientes. Y un modo de valorar las posturas rivales dentro de los debates escoceses será preguntar por los recursos que son capaces de emplear en el intento de proponer algo así como una solución coherente a este problema.

Las características sobresalientes de la tradición intelectual escocesa en desarrollo deben estar, ahora mismo, patentes. Eran cuatro, y cada una de ellas definía tanto un área de acuerdo socialmente compartido como un conjunto de cuestiones de controversia actual o potencial. En primer lugar, era una tradición esencialmente teológica con la versión calvinista de la teología agustiniana que proporcionaban los textos clásicos. Cierto conocimiento de la naturaleza y de la voluntad de Dios se tomaba como la piedra angular de toda investigación, independientemente de lo secular que pueda ser. Inicialmente los problemas eran aquellos planteados por el deísmo, más que los del ateísmo. ¿Hasta qué punto era posible llegar a un acuerdo con los deístas sobre el carácter de una religión racionalmente fundada sin poner sobre el tapete el tipo de conocimiento requerido de Dios? Luego, había que com-

batir formas más radicales de falta de fe. Los teólogos moderados tenían que identificarse como enemigos de dos posturas enfrentadas, las cuales George Campbell —que en 1754 llegó a ser el director de *Marischal College*— caracterizó mientras amonestaba a su sobrina, «Los dos extremos contra los cuales hay que guardarse son el libertinismo y el prejuicio» (citado por J. McCosh *The Scottish Philosophy*, Londres, 1875, p. 244). El libertino no hacía caso a las pretensiones legítimas de la religión. Y el libertino intelectualmente peligroso era aquel que sometía su rechazo de la obediencia a Dios en la vida cotidiana a la construcción de argumentos filosóficos escépticos. El prejuicio, por contraste, estaba marcado por compromisos sectarios, por entusiasmo, una dependencia excesiva sobre el sentimiento en lugar de la razón, y por el fanatismo.

Los prototipos de la gente con prejuicios, a los ojos de los clérigos moderados y de sus predecesores, eran los ministros y laicos secesionistas que finalmente fueron expulsados de la iglesia de Escocia en 1740, pero que durante unos cuantos años dejaban claro que según su parecer, el clero que gobernaba dicha iglesia había apostatado. Ebenezer Erskine, quizás el mayor de los predicadores secesionistas, atacaba lo que llamaba «las arengas vacías de moralidad» y la dependencia de la obediencia a la ley moral. «El prejuicio fuerte y corriente de la naturaleza debería cambiarse, y la razón (que se sienta soberana en el alma) depuesta de su soberanía y hecha sierva a los pies de la gracia soberana...» («*The law of faith issuing forth from Mount Zion*» en *The Whole Works of Mr. Ebenezer Erskine*, Edimburgo, 1785, vol. I, página 531). Otro secesionista había argumentado que «tan poco de Cristo podría encontrarse en la mayoría de los discursos de muchos ministros y predicadores, como en los escritos morales de filósofos paganos...» (Adam Gib *The Present Truth*, Edimburgo, 1774, vol. I, pp. 44-45, citado y discutido en B.J. Bullert *Ethical Individualism and Religious Divisions in Enlightenment Scotland*, Oxford University M. Litt. dissertation, 1980).

En contra de esta falta extrema de confianza en la razón y en la ley moral los seguidores de la tradición intelectual escocesa centralista estaban comprometidos con proporcionar tanto argumentos en defensa de los dogmas centrales de su metafísica, teología y ética, como argumentos a favor de las objeciones. Este compromiso último era una cuestión de interpretar los requisitos de su teología; el anterior les forzaba a confrontar todos los contra-argumentos que implicaban conclusiones bien en realidad, bien en apariencia, incompatibles con su postura, de modo que tenían que revisar toda la gama de posturas filosóficas que requerían una respuesta apologética. Qué eran estos estaba determinado por la naturaleza de una segunda área en la que el acuerdo intelectual entre los seguidores de la tradición también requería un conflicto intelectual.

El tipo de esquema jerárquico deductivo y la visión de cómo éste iba a ser construido y entendido —los cuales eran puntos centrales para esta tradición— puso a sus seguidores en contra tanto de lo que consideraban construcciones metafísicas demasiado ambiciosas como las de Descartes, Leibniz y Spinoza, como el empirismo de Locke. Ciertamente, fue en parte la necesidad de encontrar una base adecuada para rechazar la metafísica racionalista lo que condujo a cierto grado de acuerdo con Locke (Cleghorn en su graduación en 1739 defendía una disertación en la que negaba el carácter innato de cualquier idea, pero afirmaba la existenca de una aptitud innata para formar ideas), mas el nominalismo de Locke era, en puntos cruciales, incompatible con la pretensión de un conocimiento de principios universales tan importantes para la tradición escocesa. De modo que vemos a Hutcheson

incluir a Locke entre los autores modernos que recomendaba para la lectura de sus alumnos, pero también vemos que recomienda a Platón, a Aristóteles y a Cicerón.

Locke impuso a los académicos escoceses la conciencia de la necesidad de completar su metafísica y filosofía de la ciencia con una epistemología. El proyecto de Hutcheson consistía en proporcionar esa epistemología, en la medida en que fuera necesaria para llevar a cabo las tareas de la filosofía moral y de la política. La naturaleza de esas tareas se derivaba de una tercera característica sobresaliente de la tradición intelectual escocesa, su concepción de la justicia como algo que no se fundamenta en las pasiones o los intereses, sino que es vinculante con independencia de ellos. Así Hobbes, Mandeville y los otros representantes de versiones de la postura de que los seres humanos están motivados totalmente por el amor propio tenían que ser rechazados. Pero así también las opiniones de teólogos tales como Archibald Campbell, que había defendido que el amor propio y el prospecto de una felicidad eterna eran los veraderos motivos de la obediencia cristiana. Hutcheson, por tanto, sólo podía defender la moralidad con la que estaba comprometido, defendiendo algún relato de la justicia que hace a nuestro conocimiento de lo justo y a nuestras razones para obrar justamente independientes de cualquier cosa que nos proporcionen nuestras pasiones y nuestros intereses.

Al obrar de esa forma, no podía evitar el enfrentamiento con las cuestiones surgidas de una cuarta característica de la tradición escocesa, su creencia de que la razón debe ser la maestra de las pasiones y que la razón misma es capaz de motivar a los seres humanos a la obediencia a los principios generales. Del individuo que se llamaba para rendir cuenta de su incapacidad de dominar sus pasiones se presumía que tenía el poder para reunir buenas razones para dominarlas; y el prospecto de disciplina por parte de los tribunales de la iglesia existía para ensalzar y reforzar esas buenas razones. Por eso, tanto en el ámbito legal como en el moral, al individuo se le tomaba como responsable por no comportarse según principios válidos, aun cuando esos principios estaban reñidos con las pasiones y los intereses del mismo individuo.

Por lo tanto, cualquiera que estaba comprometido con sostener el punto de vista moral de esta tradición presbiteriana escocesa, como lo era Hutcheson, también estaba comprometido, por la misma razón, a formular y a justificar un tipo particular de justicia y una visión relacionada congruente de aquello en que consistía la razón práctica. La tarea de Hutcheson era intentar alcanzar esto, no sólo para un auditorio filosófico cuyas lecturas incluían a Descartes y a Malebranche, a Locke y a Berkeley, sino también para un auditorio teológico cuyos criterios de fe todavía se definían por la *Westminster Confession* y los catecismos. Así no podía evitar definir su postura en los términos de dos controversias cuyo significado ya había salido y una tercera cuya importancia crecía conforme avanzaba el siglo dieciocho.

De la primera de éstas —el debate teológico interno al presbiterianismo escocés— lo único que queda por recalcar es su inseparabilidad de la investigación filosófica. Las implicaciones de todas y de cada una de las tesis filosóficas para las afirmaciones y las negaciones teológicas eran aspectos centrales y no marginales de esas tesis, no tanto por las creencias religiosas particulares de los filósofos individuales y de los miembros de su auditorio, como por un lado, por la supuesta unidad de investigación y el lugar clave de las creencias acerca de Dios en la estructura de las pretensiones de conocimiento, y por otro lado, por las doctrinas específicas de la teología calvinista escocesa. Un ejemplo de la influencia de lo último sobre la filosofía es el modo en que la *Westminster Confession* afirma tanto la predestinación como

la libertad de la voluntad humana —afirmaciones para las que casi ninguna teoría filosófica de la causalidad o de la acción humana iban a ser relevantes—.

Un segundo debate era aquel que se refería al mantenimiento de la distinción de las instituciones y la cultura escocesas. Casi nadie de la generación de Hutcheson tenía inclinación alguna para hacer campaña para la revocación del Tratado de Unión, y esto es comprensible. En primer lugar, la defensa del gobierno establecido del Reino Unido venía a coincidir con la defensa de la sucesión protestante y de lo que la iglesia de Escocia consideraba sus derechos. Hutcheson era tan hostil al jacobitismo como Cleghorn. Más aún, en los debates sobre la cuestión de la independencia escocesa, el único defensor totalmente explícito por sus convicciones, Andrew Fletcher de Saltoun, había relacionado la cuestión de la independencia política con un programa social e intelectual que había sido rechazado decididamente.

Escribía George Lockhart de Carnwath (*Memoirs Concerning the Affairs of Scotland from Queen Anne's Accession to the Commencement of the Union of the Two Kingdoms of Scotland and England in May 1707*, Londres, 1714, p. 68), «Andrew Fletcher de Salton, en la primera parte de su vida, se mejoró en tal grado leyendo y viajando; siempre era un gran admirador tanto de las repúblicas antiguas como de las modernas...». Los principios derivados de esa admiración le condujeron a salirse sucesivamente de los gobiernos de Carlos II, Jacobo VII y Guillermo III. Incluso cuando había compartido lo que eran posturas ampliamente defendidas, como su oposición a los ejércitos preparados como instrumentos potenciales de despotismo real, sus principios distintivos surgían en las alternativas que presentaba. Así, en lugar de un ejército preparado Fletcher defendía en *A Discourse of Government with relation to Militias* (publicado en dos versiones, una en Londres dirigida a los ingleses en 1697, otra en Edimburgo dirigida a los escoceses en 1698) que el servicio militar universal para los jóvenes debería cumplirse mediante un entrenamiento en un tipo de campamento que fuera «por igual una gran escuela de virtud como de disciplina militar» (*Selected Political Writings and Speeches*, D. Daiches, ed., Edimburgo, 1979, página 24). Utilizaría «una disciplina severa, y un método correcto de disponer las mentes de los hombres, así como de formar sus cuerpos, para acciones militares y virtuosas...». Y así emularía a las antiguas repúblicas.

La oposición de Fletcher al Tratado de la Unión recogió una apelación a principios y una apelación a la experiencia. Desde la unión de la coronas bajo Jacobo VI y I, Escocia —así argumentaba Fletcher en el parlamento escocés— sólo había sido gobernada por aquellos que eran serviles a Inglaterra, con el siguiente resultado de que «hayamos parecido al resto del mundo, desde aquel entonces, más como una provincia conquistada que un pueblo libre e independiente» (*op. cit.*, p. 70). Por lo tanto, Fletcher no defendía una continuación del *statu quo* político. Entonces, ¿por qué abogaba? Según el punto de vista de Fletcher —y esto claramente deriva de su lectura tanto de Platón y de Aristóteles como de la historia de la expansión de Roma— ningún estado o gobierno a gran escala puede evitar la corrupción. «Las ciudades de una extensión moderada son fácilmente gobernables, y el ejemplo y la autoridad de un solo hombre virtuoso a menudo es suficiente para mantener el buen orden y la disciplina, de lo cual tenemos diversas pruebas en la historia de las repúblicas griegas; mientras que las grandes multitudes de hombres siempre son sordas a toda amonestación, y la frecuencia del mal ejemplo es más poderosa que las leyes» (*op. cit.*, p. 134). De donde concluyó Fletcher que tanto Inglaterra como Escocia deberían disolverse como naciones y sustituirse por doce ciudades-estados,

cada una autónoma, aunque unida en federación con las otras para propósitos de defensa mutua.

El lugar de los autores antiguos en el *curriculum* ideal de Fletcher corresponde al de las repúblicas antiguas en su teoría política (*véase*: G.E. Davie, *op. cit.*, p. 8, para un relato de las *Proposals for Schools and Colleges* de Fletcher, Edimburgo, 1704). Se estudiaría la ciencia moderna, pero no las voces discordantes de la filosofía contemporánea. Se enseñaría la filosofía antigua en el contexto de los estudios literarios antiguos y a un cuerpo estudiantil relativamente pequeño, porque a Fletcher no le agradaba el efecto democratizante de las becas por medio de las cuales los presbiterianos habían abierto las universidades a un espectro más amplio de alumnos.

Las propuestas políticas de Fletcher eran tan obviamente utópicas y ofensivas para todas las personas que se jactarían de ser prácticas que a nosotros, al igual que a sus contemporáneos, se nos podría haber pasado inadvertida la tesis de gran envergadura que aquellas propuestas enmascaraban. Entre sus contemporáneos, casi únicamente Fletcher comprendió el dilema con que se enfrentaba Escocia como aquel que involucraba alternativas excluyentes más radicales que las que estaban dispuestos a reconocer. Porque según su perspectiva, en el nivel de la acción política, o bien Escocia entraba en el mundo de los estados modernos a gran escala con una economía correspondiente y por tanto dejaba de ser Escocia, o bien tenía que volver a crearse con una forma de gobierno incluso más local y moralmente más homogénea de lo que los aristotélicos calvinistas de mediados del siglo diecisiete habían imaginado. Y en el nivel de la filosofía, o bien las voces discordantes de los modernos podrían estudiarse, con lo cual se produciría una falta institucionalizada de acuerdo, o bien podría haber un retorno a una educación que se basaba en la *Etica* y en la *Política* de Aristóteles. Pero ni en el ámbito de la acción política ni en el de la filosofía había un tercer conjunto de posibilidades.

Por contraste, la opinión implícita de los que eran continuadores de una tradición cultural distintivamente escocesa era que había una tercera posibilidad que no era ni la de Fletcher ni la de los «anglicanizantes». El papel continuador del profesor de filosofía moral se hizo central a su empresa precisamente porque los principios peculiares y distintivos del derecho, de la educación y de la teología escocesas dependían para su supervivencia de la elaboración de teorías y tesis filosóficas que fueran capaces de sostener esos principios, y proporcionarles una defensa en un debate público en Escocia tan eficazmente como lo había hecho el aristotelismo calvinista de Baillie, pero que a la vez, tuviera una comprensión de las controversias filosóficas de finales del siglo diecisiete y de la modernidad a comienzos del dieciocho. Y Hutcheson era el responsable de elaborar la importancia de ese rol social y culturalmente visible tanto fuera de Escocia como dentro de ella, según un modo que sus predecesores Law y Carmichael no habían hecho, aunque habían desempeñado un papel esencial para llevar esa tradición al punto en el que Hutcheson se hizo su figura central.

El trabajo de Hutcheson, entonces, tendría que entenderse en el contexto de su lugar tanto en la continuación de un conjunto de controversias teológicas, como de un debate cultural en el que la presuposición de instituciones distintivamente escocesas estaba en juego. Según progresaba el siglo dieciocho, un tercer conjunto de temas se hizo cada vez más importante. Para Escocia, ésta era una época tanto de mejora de la agricultura como de expansión comercial. Los valores del mercado y de la creciente riqueza se iban a imponer cada vez más, y los del parentesco y de la comunidad local, por consiguiente, venían a menos. Los valores distintivos del sistema

educativo escocés iban a ser retados por el de la utilidad comercial. Por eso, del año 1762 en adelante, William Thom, ministro de Govan, publicaba una serie de folletos cuyo tema se especificaba en el título del primero —«Los defectos de una educación universitaria y su inadecuación para un pueblo de comerciantes»—. La lógica y la metafísica son una pérdida de tiempo para los alumnos; la filosofía moral tal como se enseñaba debía dejar paso a la enseñanza de una «moralidad práctica». Y Thom se hacía eco de un grupo creciente de personas especialmente en Glasgow (*véase*: Donald J. Withrington «*Education and Society in the Eighteenth Century*» en *Scotland in the Age of Improvement*, N.T. Phillipson y R. Mitchison, eds., Edimburgo, 1970). La siguiente pregunta, por tanto, se hizo ineludible: ¿Cuál es el efecto de una economía en expansión en la vida moral e intelectual? La relación de esta pregunta con la pregunta de si al embarcarse en relaciones a gran escala de intercambio y comercio Escocia podía evitar una ruptura con su cultura heredada está claro y ya estaba claro en el siglo dieciocho. Pero Hutcheson escribió antes de que esta pregunta se hiciera tan apremiante como se hizo para Hume, Smith y Ferguson. Sin embargo, su obra no podía dejar de tener implicaciones también para esta controversia.

Por lo tanto, la pregunta que iba a plantear la obra de Hutcheson era esta: ¿Cuáles son los recursos filosóficos necesarios para sostener la tradición como una vez habían hecho Baillie y Stair, frente a los retos tanto de las filosofías nuevas como a la necesidad por parte de esa tradición de preservar su teología, sus principios legales y morales, su versión de la justicia y su criterio acerca de lo que significa para los individuos el ser racional en lo práctico? Forma parte de la genuina grandeza de Hutcheson que cuando comprendemos su filosofía desde esta perspectiva, al mismo tiempo llegamos a entender el modo extraordinario en el que aunó todos los recursos disponibles y relevantes para su tarea. Lo que ha parecido a algunos comentadores como mero eclecticismo era, de hecho, un asombroso —aunque fracasara— proyecto de síntesis.

HHL

HHL

CAPITULO XIV

JUSTICIA Y RACIONALIDAD PRACTICA SEGUN HUTCHESON

HHL

Frances Hutcheson era un presbiteriano irlandés, hijo y nieto de ministros —su abuelo de Ayrshire se contaba entre los escoceses de tierras bajas que se establecieron en la parte oriental de Ulster en el siglo diecisiete en el transcurso de la expropiación forzada de los nativos irlandeses— que se crió en la periferia de la cultura presbiteriana escocesa. Y como sucede normalmente, la cultura de la periferia era lo que había sido la cultura de la metrópolis un par de generaciones antes. De modo que Hutcheson en su academia presbiteriana en Ulster tenía la ventaja de un entrenamiento inicial en el tipo de aristotelismo escolástico que ya no se enseñaba en Escocia: «allí recibió la enseñanza —escribe Leechman en su biografía de Hutcheson— de la filosofía escolástica ordinaria que entonces estaba de moda, y a la cual se aplicó con una asiduidad y una diligencia nada común». Es notable el efecto que esto surtió en su obra filosófica posterior.

Su educación en la universidad de Glasgow, de 1710 en adelante, donde recibió cursos de filosofía de Gerschom Carmichael y de teología de John Simson, es evidente también en sus escritos posteriores. De Carmichael adquirió algo más que su conocimiento de Pufendorf; dice en su introducción a su *Philosophiae Moralis Institutio Compendaria* (Glasgow, 1747) que Carmichael en su comentario a Pufendorf «tanto ha completado y corregido que las notas son mucho más valiosas que el texto», y más tarde en el mismo libro citó, no el relato acerca del gobierno de Locke, sino el relato de Carmichael sobre ese relato (III,7).

Lo que Hutcheson le debía a Simson también está claro. La filosofía de Hutcheson no sólo incluye, sino que es, una teología racional del tipo que enseñaba Simson. La revelación de Dios en las escrituras tiene su lugar, pero sólo un lugar muy restringido, según Hutcheson. Al hablar de Dios como gobernador del universo, dice Hutcheson que «la única utilidad de las palabras o de la escritura, en las leyes, es la de descubrir la voluntad del gobernante. En el derecho positivo ésta debe descubrirse con tales medios. Pero hay otro camino principal, por el que Dios descubre su voluntad referente a nuestra conducta, y así también propone el más interesante de los motivos, por la constitución de la naturaleza, y por los poderes de la razón, y por la percepción moral con que ha dotado al género humano, y de ese modo revela una ley con sus funciones, tan eficazmente como si lo hiciera con palabras, o por escrito; y de manera más noble y divina» (*A System of Moral Philosophy*, Londres, 1755, vol. I, pp. 268-269). Obsérvese que se pone el contraste, no entre la razón y la revelación, sino entre los modos de revelación divina. Más aún, incluso en la esfera de la

naturaleza la imperfección del razonamiento humano, especialmente en «lo grueso de la humanidad», es tal que la perfección del sistema de las leyes de la naturaleza «no hace superflua la utilidad de la revelación de las leyes al género humano con palabras o por escrito...» (*op. cit.*, pp. 271-272).

Hutcheson estaba vinculado a las doctrinas de la *Westminster Confession* por un juramento como alguien con licencia para predicar en virtud de su presbiterio, además de por su trabajo como profesor. Y su éxito en rechazar la acusación de herejía contra él —a diferencia de Simson— demuestra que su filosofía era capaz de hacerse entender al menos como razonablemente congruente con las doctrinas de la *Confession*. Pero es difícil resistir la inferencia de que no fuera tanto que Hutcheson era más ortodoxo que Simson como que la concepción dominante de la ortodoxia de algún modo había cambiado. Resulta crucial percatarse, sin embargo, que con frecuencia Hutcheson citaba tanto las escrituras como la razón en apoyo de sus argumentos, y no puede haber duda alguna de que creyera en un acuerdo perfecto entre las escrituras, rectamente entendidas, y las conclusiones de la razón con respecto al sistema de la naturaleza, rectamente entendido. Y en la introducción a la *Institutio* declaró que «sólo las sagradas escrituras... dan a los mortales pecadores una esperanza segura de una feliz inmortalidad».

El conocimiento de la naturaleza y el conocimiento de Dios son inseparables para Hutcheson. Y puesto que para Hutcheson el conocimiento de Dios es, en gran parte y de modo primario, imposible sin el conocimiento de la naturaleza, se evita cualquier razonamiento puramente *a priori* de la existencia y la naturaleza de Dios. Leechman nos dice que alrededor de 1717 Hutcheson había escrito una carta a Samuel Clarke objetando a semejante razonamiento. Y ciertamente, la teoría de conocimiento de Hutcheson, desde el momento en que tuvo una, no dejaba lugar alguno para semejante razonamiento.

Es importante notar que Hutcheson aborda la teoría de conocimiento, especialmente el conocimiento de asuntos morales, libre de dudas cartesianas. Entendió que la importancia de Descartes residía enteramente en su física, y no tenía simpatía con cualquier otra forma de escepticismo. La naturaleza del derecho y de la moralidad jamás le había parecido a Hutcheson mínimamente problemática. La parte de la moralidad que tenía la forma de ley era lo que Carmichael y Pufendorf y sobre todo Grocio —de quien Carmichael y Pufendorf habían derivado su pensamiento— habían dicho que era. Más aún, el intento de demostrar que la obediencia a semejante ley es totalmente una expresión de amor propio —un intento atribuido por Hutcheson principalmente a Hobbes— ya había sido demostrado erróneo —según Hutcheson— por Richard Cumberland en su libro acerca de las leyes de la naturaleza. Y estos autores modernos de un modo significante ya habían sido anticipados por Cicerón en *De Officiis*.

Esa parte de la moralidad que se constituye por las virtudes era lo que Hutcheson entendió que Platón y Aristóteles habían dicho que era. En la *Institutio*, dirigida principalmente a sus alumnos, se explicitó esto. Así en el libro I, capítulo III, Hutcheson dibuja el esquema platónico y ciceroniano de las virtudes cardinales, atribuyéndolo a «los antiguos», y en los capítulos siguientes trata de las virtudes particulares bajo los epígrafes de los deberes hacia Dios, hacia los demás, y hacia nosotros mismos. Estas discusiones a menudo siguen a Aristóteles muy de cerca, y Hutcheson refiere a sus lectores a «Aristóteles y sus seguidores» para una «explicación más amplia»; pero hay diferencias significantes en la lista de las virtudes, en el trazado de algunas virtudes particulares, y en la comprensión de lo que es una virtud. Hutcheson

creía que a veces se da el caso en el que un exceso o un defecto con respecto al medio es el signo de un vicio, y que la conformidad con tal medio es el signo de una virtud, pero sólo con referencia a algunos de nuestros afectos. Hay afectos tales que cuanto más intensamente operan en nosotros, tanto más virtuosos somos: esos son los afectos como el amor de Dios, la benevolencia o «la buena voluntad extensiva a todos» y «el amor de la excelencia moral» (*Institutio* I, iii, 4). Y así se saca a relucir una de las principales diferencias de Hutcheson con respecto a Aristóteles: una virtud se toma, no como una disposición para actuar de algún modo determinado, sino como un afecto natural, y en la medida en que es una disposición, una «disposición del corazón» (I, iii, 3). El término «afecto» se tomó, por supuesto, de Shaftesbury, y es una de las dos nociones claves que Hutcheson utilizaba para demostrarnos cómo la moralidad se basa en nuestra naturaleza. Pero antes de examinar el uso que Hutcheson hizo de ella, es esclarecedor considerar otras dos partes de su relato de las virtudes en las que Hutcheson no sólo se aleja de Aristóteles sino también de los antiguos en general.

La primera se refiere a la veracidad, donde la discusión de Hutcheson muestra el impacto de la casuística del siglo diecisiete así como de las discusiones escolásticas de la ley natural (II, x, y II, xvi). Se requiere de nosotros utilizar nuestros poderes de razón y del habla «de tal manera como sea más propicia para el bien general, y adecuada a nuestras múltiples obligaciones en la vida». Hutcheson procede a distinguir entre los casos en que la veracidad no se requiere de nosotros, porque no se incluyen realmente bajo la norma que exige la veracidad, y los casos en que debemos hacer una excepción a la norma, por mor del bien general. Un ejemplo del primero es «cuando está al alcance de todos los implicados que en algunos asuntos se les permite a ciertas personas engañar...» (II,x,3). Tal es el caso de «muchas diversiones» y también es esta comprensión la que permite a los médicos no decir la verdad a sus pacientes.

Son ejemplos del segundo los casos en que «las leyes superiores dejan paso a las necesidades singulares... En todas las épocas se le reconoce a Tulio Hostilio la agilidad mental por haber dado un relato falso, gracias al cual el pueblo romano fue salvado» (II, xvi, 2). Es importante tanto que Hutcheson pensara que tales necesidades singulares eran ocasiones raras como que él no fuera, de ningún modo, utilitarista. Como luego aparece, «lo recto» no se define en términos del bien general, aunque la providencia divina procura que esté en beneficio del bien general que cada persona obre lo recto. Dos rasgos del tratado de Hutcheson de la veracidad nos llaman la atención, por tanto. El primero es la complejidad relativa de las consideraciones que deben informar el juicio correcto —según Hutcheson— cuando la veracidad está en juego. El segundo es el modo en el que la discusión de Hutcheson está en deuda con una variedad de tradiciones morales de las cuales construye su compleja amalgama.

Un tema todavía más esclarecedor para comprender la postura general de Hutcheson es su relato de la justicia. Hutcheson —como con las otras virtudes cardinales— siguió lo que tomó por la postura de los antiguos en su definición inicial de la justicia: «un hábito que mira constantemente por el interés común, y en sometimiento a él, da o realiza para cada uno lo que se le debe por un derecho natural» (I, iii, 3). Este hábito incluye aquellas «disposiciones simpáticas del corazón por las cuales un intercambio amistoso se mantiene entre los hombres, o nos conduce a contribuir cualquier cosa al interés común». Pero lo que la justicia en primer lugar requiere de nosotros es el respeto y la obediencia a la ley de la

naturaleza, porque es la ley de la naturaleza la que proporciona la base para que nosotros podamos por «derecho natural» reclamar algo de otro. La *Institutio* se divide en tres libros. El segundo libro en su integridad se dedica a la ley de la naturaleza, y el tercer libro se refiere a la aplicación detallada de esa ley a la administración de hogares y al gobierno de estados. Casi cinco séptimas partes del texto, por lo tanto, se interesan por el contenido de la justicia. En *A System of Moral Philosophy*, que es casi dos veces más largo y que se dirige al público en general en lugar de a los alumnos de Hutcheson en Glasgow, casi seis séptimas partes del texto se dedican al mismo cometido. Estas partes de la obra de Hutcheson pasan casi enteramente inadvertidas para los filósofos morales modernos que escriben acerca de Hutcheson, pero son, claramente, aquello por mor de lo cual la epistemología moral de las partes anteriores de estos dos textos —y ciertamente, es sobre esa epistemología que los escritores modernos se concentran— se proveyó. Entonces, ¿qué hacía Hutcheson en esas partes de su obra que se relacionan con el derecho natural y los detalles de su aplicación?

La respuesta es que él, de algún modo, vuelve a hacer para su propia generación y de una manera nueva, el trabajo que había sido hecho para una generación anterior por las secciones introductorias —y ciertamente, por partes del texto subsiguiente— de los *Institutes* de Stair. Está la misma apelación a Justiniano y a la tradición de comentario del derecho romano, el mismo acuerdo sustancial con Grocio y el mismo método de citar las escrituras como confirmación de tesis argumentadas independientemente. Existe también el mismo tipo de endeudamiento con las fuentes holandesas. Hutcheson incluyó en una lista de autoridades, junto con los nombres de Grocio, Pufendorf, Locke y Harrington, el de Cornelio van Bynkershoek, cuyas *Observationes Iuris Romani* (Leyden, 1710) formaban parte del proyecto de Bynkershoek de restaurar un sistema y una coherencia para las leyes de Holanda, volviendo a fundamentarlas en los principios del derecho romano. Más aún, junto con el comentario de Carmichael sobre Pufendorf, Hutcheson utilizaba el de Jean Barbeyrac como fuente de opiniones de otros autores (véase la nota introductoria a la *Institutio* para los alumnos). Barbeyrac, a pesar de ser de antepasados franceses —su padre era un ministro calvinista desterrado de Francia después del edicto de Nantes—, era profesor de derecho público en Groningen.

Por supuesto que está ausente en Hutcheson cualquier discusión de casos legales particulares y cualquier mención de Stair. Pero esto no es sorprendente si recordamos que lo que Stair había presentado como las leyes de Escocia, al menos como un sistema racionalmente justificable de derecho, lo presentaba Hutcheson como el derecho de la humanidad. Y además lo presentaba particularmente en sus obras escritas en inglés, a una audiencia de la que se presumía por su lectura que formaba parte de un público internacional.

Cuatro aspectos de esta coincidencia de puntos de vista (desde luego, incompleta, pero demasiado sustancial para ser ignorada) entre Hutcheson y Stair merecen un especial énfasis. Cada uno señala su lealtad hacia la misma tradición. El primero es el modo en que los requisitos de la ley natural, y por tanto los requisitos que una persona justa debe satisfacer, involucran en muchos casos acciones que no son del interés ni de la ventaja de los individuos de quienes se exigen, y que no pueden expresar las simpatías particulares de tales individuos ni ciertamente cualquier pasión que ocurre independientemente de la aprobación y del compromiso moral. Por ende, nuestro concepto de la justicia y nuestra obediencia a las reglas de la justicia no pueden explicarse en términos ni del interés, ni de la ventaja ni de tales pasiones. Ciertamente, «en la medida en que cualquier opinión sobre la propia ventaja de uno

le haya empujado a un hombre a acciones tales que sean por su propia naturaleza buenas, hasta ahí queda rebajada su belleza moral» (*Institutio* II, iii, 6; compárese con *A System of Moral Philosophy*, I, iv). Es decir, justamente en la medida en que las acciones sean explicables por intereses o ventajas, a partir de ahí dejan de tener valor moral. Había dicho Stair: «Esta ley de la naturaleza racional del hombre no se elabora ni se adecua al interés de cualquiera, como sucede con muchas leyes de designio humano...» (*Institutions*, I, 6).

En segundo lugar, Hutcheson y Stair están de acuerdo en sus actitudes fundamentales hacia los derechos de propiedad. Los seres humanos tienen derechos independientemente y con anterioridad a la institución de la propiedad, y el ejercicio de los derechos de propiedad pueden limitarse justamente en ciertas ocasiones (Hutcheson *System* II, vii, 9; *Institutions* II, i, 34); por ejemplo, cuando el hambre o cualquier otro desastre amenaza, los ciudadanos menesterosos pueden tomar por fuerza la propiedad de los demás, si fuera la única manera de evitar semejante desastre (*System* II, xvii, 5; *Institutions* II, i, 6). La justicia antecede a la propiedad, algo que Hume iba a negar; los derechos de propiedad no son como Blackstone los iba a describir: «ese dominio exclusivo y despótico que reclama y ejerce un hombre sobre las cosas externas del mundo, con exclusión total del derecho de cualquier otro individuo en el universo» (*Commentaries* II, 1, 2). Así Hutcheson y Stair acuerdan estar en desacuerdo con la opinión inglesa dominante del siglo dieciocho, manteniendo en su lugar una parte de la tradición escocesa derivada, en último término, mediante los textos escolásticos después de la reforma de la teoría social del Aquinate.

En tercer lugar, tanto Stair como Hutcheson están de acuerdo en mantener que el gobierno se instituye para remediar las lesiones a los derechos que surgen de las violaciones de la ley natural, una ley que, en el caso de que los seres humanos fueran menos propensos a violentar los unos los derechos de los otros y fueran más inclinados a ser imparciales en sus juicios acerca de tales violaciones, sería suficiente por sí misma (*System* III, iv; *Institutions* I, i, 15 y 18). Hutcheson en su opinión acerca de la naturaleza del gobierno estaba en deuda tanto con Locke como con Grocio, y Stair con Grocio, y un paralelismo puede nada menos que observarse entre Stair y Hutcheson. Pero también merece la pena observar que Hutcheson en su teoría del gobierno da evidencia de una atención a intereses peculiarmente escoceses al considerar cómo después de «la coalición de dos estados independientes en uno» (*System* III, vii, 1), «donde hubiera leyes fundamentales que reservaran ciertos derechos como inalterables, nada menos que una necesidad manifiesta puede justificar que se den pasos más allá de estas leyes; de otra forma, toda la confianza en semejante tratado de coalición desaparece». Aquí Hutcheson respondía a Fletcher de Saltoun, fuera ésta o no su intención. Podría leérsele diciendo cómo Escocia no es una provincia conquistada, pero una violación de los artículos claves del tratado de la unión, aquellos que reservan los derechos de la Iglesia de Escocia y del sistema legal escocés como inalterables, podría convertirla en una. Y si esto sucediera, esas condiciones que, según el punto de vista de Hutcheson, dan razón para que los gobernados resistan y derroquen a sus gobernantes se satisfarían (*System* III, vii, 3-6).

Por último, a pesar de las grandes diferencias que surgen tanto de las naturalezas diferentes de los proyectos de ambos escritores, como de los diferentes tipos de oyentes a los que se dirigen, hay semejanzas notables en las estructuras deductivas construidas por Stair y Hutcheson. Ambos, en una variedad de puntos, completan sus primeros principios fundamentales con premisas adicionales empíricamente fundadas para mostrar la aplicación detallada de los principios fundamentales del derecho

(*ius*) en tipos y circunstancias particulares de relación social. Ambos invocan una concepción de utilidad para justificar sus conclusiones acerca de esas aplicaciones detalladas; pero en los dos casos, es una concepción que define la utilidad en términos de derecho en lugar de al revés, de modo que la felicidad general debe promoverse por cada persona en el cumplimiento de sus obligaciones y deberes definidos independientemente y al procurarse sus propios derechos, así como por su búsqueda de otras fuentes de felicidad.

Hutcheson era plenamente consciente de la importancia del carácter deductivo de sus argumentos. En su primera obra publicada *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* (Londres, 1725), escribió acerca de «*Sciences, or universal Theorems*» (III, 6), y señaló el placer particular que experimentamos «cuando un teorema contiene una gran multitud de corolarios fácilmente deducibles a partir de él...». Era un crítico de los usos particulares de los métodos deductivos acometidos por Descartes, Pufendorf y Cumberland; pero lo que criticaba era, no tanto el uso de la deducción en cuanto tal, como el intento de ser sobradamente parsimonioso con respecto a los primeros principios: es decir, el intento de deducir demasiado a partir de tan poco. No es sorprendente que sus cartas muestren un interés agudo y una admiración por el trabajo de su colega Robert Simson en la geometría.

Donde Hutcheson, por supuesto, no podía haberse puesto de acuerdo con Stair era en la doctrina de Stair acerca de la aprehensión intelectual de los primeros principios; y esto al menos por dos razones. La primera era que la única versión filosóficamente sofisticada de semejante doctrina que conocía Hutcheson fue formulada por Samuel Clarke y otros, según la cual la conjunción de ciertas ideas revela al escrutinio racional o bien su necesaria congruencia o bien su necesaria incongruencia, tanto en la matemática como en la moralidad. Pero Hutcheson ya había rechazado tal apriorismo con respecto a la teología natural en su carta juvenil a Clarke, y cuando su primer libro fue criticado por Gilbert Burnet —cuyo padre, como ministro de Saltoun, había sido responsable de la crianza y educación de Andrew Fletcher tras la muerte del padre de éste— éste explicó sus razones para el rechazo de nuevo. Así como lo razonablemente creíble acerca de la primera causa del universo depende de lo que entendemos por la constitución de la naturaleza —algo que Hutcheson dejaba claro en su discusión de lo que entendía como las propiedades evidentes del diseño de la naturaleza— y jamás sobre el concepto de esa causa primera simplemente; del mismo modo, lo razonablemente creíble acerca del fin o de los fines que los seres humanos han de perseguir dependen, según el punto de vista de Hutcheson, de las bases empíricas —o bases concebidas como empíricas— sobre las que fundamos la constitución de la naturaleza humana.

Gilbert Burnet, utilizando un pseudónimo, había defendido la opinión de Clarke y criticó la de Hutcheson en el *London Journal* (10 de abril de 1725). Hutcheson, también bajo pseudónimo, replicó (12 de junio de 1725) que lo que uno —que creía que los seres humanos fueran capaces de perseguir únicamente los fines a ellos propuestos por el amor propio— tomaba como razonable sería muy distinto de lo que uno —que creía que los seres humanos fueran capaces de perseguir el bien general por sí mismo— tomaba como razonable. Aquello que resulta razonable que hagamos depende de la naturaleza de nuestra motivación. Por eso Hutcheson concluyó que la razón en cuanto tal no puede proporcionar ningún criterio independiente para la acción, y que no hay principio de moralidad de cuya verdad podemos asegurarnos simplemente al inspeccionarlo, sin examinar los hechos empíricos acerca

de la naturaleza humana. ¿Qué creía Hutcheson que fueran esos hechos? Su punto de vista se dividía en dos partes.

Una parte derivaba de Shaftesbury. Lo que Hutcheson aprendió de Shaftesbury era, en primer lugar, que las acciones son expresiones y productos de afectos o pasiones, y en segundo lugar, que no hay afecto o pasión natural mala por sí misma. Cuando juzgamos que una acción es virtuosa o viciosa, la juzgamos como expresión y producto de alguna pasión; cuando hacemos semejante juicio moral acerca de nuestros afectos, lo hacemos en la medida en que los juzguemos susceptibles de producir ciertos tipos de acción en lugar de otros. Las acciones vistas aisladamente de los afectos o de las acciones pueden ser convenientes o inconvenientes, ventajosas o dañinas para personas particulares, pero no tienen significado moral en cuanto virtuosas o dañinas independientemente de las pasiones. Lo que hace que una acción sea viciosa es su derivación de alguna pasión a la que se le haya dado excesiva importancia con relación a alguna otra pasión o conjunto o conjuntos de pasiones. En nuestros juicios de virtud o de vicio expresamos nuestras propias pasiones como favorables o desfavorables a aquellas pasiones expresadas en las acciones sobre las cuales juzgamos. La tarea del filósofo de la moral llega a ser principalmente la de construir una psicología introspectiva exacta o una fenomenología de las pasiones para juzgarlas con mayor exactitud. El principal logro de semejante psicología o fenomenología es que hay —al menos, y quizá, como mucho— dos pasiones o afectos centrales que producen acciones, el amor propio y «un sentimiento o sentido social de solidaridad con el género humano».

¿Qué rasgo de los escritos de Shaftesbury impresionó tanto a Hutcheson y, ciertamente, a muchos otros de la propia generación y de la sucesiva de Shaftesbury? Que Hutcheson *estuviera* muy impresionado está claro. Su primer libro era una defensa sistemática de las ideas de Shaftesbury, y fue de Shaftesbury de donde sacó la expresión de «sentido moral», aunque le fuera a dar un sentido más preciso de lo que Shaftesbury jamás la había dotado. Más aún, algunas doctrinas de Shaftesbury encajaban muy bien con lo que Hutcheson ya creía con otros fundamentos, la más notable de las cuales era la afirmación de Shaftesbury de que todas las personas corrientes son suficientemente capaces, sin la educación en la teoría moral, de discernir la distinción entre la virtud y el vicio. Pero al menos, en dos puntos, las ideas de Shaftesbury, tal como las he delineado, resultaban novedosas para Hutcheson: Shaftesbury era uno de los primeros filósofos de la moral —le había precedido Malebranche— que comprendía que la naturaleza humana estaba informada por dos principios rivales, uno egoísta y otro, altruista; y Shaftesbury cambió el enfoque central de la filosofía moral del intelectualismo de la mayoría de los escritores del siglo diecisiete, un intelectualismo del que Clark era el principal heredero del siglo dieciocho, hacia una nueva atención a las pasiones.

Henry Sidgwick declaró que esta nueva visión de lo que llamaba «la dualidad de los principios reguladores en la naturaleza humana» —una afirmación clara que atribuía en primer lugar a Butler (a quien Hutcheson también leía y admiraba), aunque reconocía que Butler había sido presagiado por Shaftesbury— marcaba «la más fundamental diferencia entre el pensamiento ético de la Inglaterra moderna y el del antiguo mundo grecorromano» (*Outlines of the History of Ethics*, Londres 1886, páginas 197-198). Sidgwick también observaba lo llamativo que resultaba esto, puesto que tantas cosas del pensamiento de Butler de hecho se derivaban de fuentes grecorromanas. Y la misma anomalía se nos presenta con respecto a Hutcheson. Porque Hutcheson heredó de Shaftesbury, al igual que Butler, la concepción distintivamente

moderna de las dos pasiones constrastantes y a menudo conflictivas del amor propio y de la benevolencia hacia los demás, y sin embargo, publicó su primera exposición de ello en el primero de los dos tratados que componen la *Inquiry*, el segundo de los cuales era una defensa de las ideas del bien y del mal «según el sentir de los antiguos moralistas». Y en *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections* (Londres, 1728) Hutcheson afirma en su párrafo introductorio que «los principios prácticos principales, que se inculcan en este Tratado, tienen este prejuicio a su favor, que han sido enseñados y propagados por los mejores hombres de todas las edades...».

Hutcheson entonces, como Butler, era ciego para las diferencias entre los antiguos y Shaftesbury, más específicamente entre Aristóteles y Shaftesbury. Y este hecho arroja luz sobre su malentendido parcial, pero muy importante, de los textos de Aristóteles. Estos malentendidos desempeñaban un papel clave en separarle tanto del escolasticismo de su educación temprana como de algunas creencias centrales de la tradición escocesa representada por Stair, por ejemplo. El más importante de ellos es la creencia de que la razón, a no ser que estuviera corrompida por el pecado, manda sobre las pasiones a la luz del conocimiento que ella proporciona con respecto al verdadero fin de los seres humanos. Esa creencia había sido mantenida por el intelectualismo aristotélico del siglo diecisiete. Pero no recibía apoyo alguno aparentemente de Aristóteles tal como Hutcheson lo leía o lo malinterpretaba; pues al parecer, sólo había podido ver en los textos de Aristóteles aquello que el prejuicio de Shaftesbury le permitía ver. ¿Cómo llegó a ser tan influido por Shaftesbury? Cualquier lector de Shaftesbury sabe que no podía ser ni por el rigor del argumento ni por la exposición precisa, detallada o sistemática de cualquier tipo, que Shaftesbury impresionara, como obviamente hacía, a los lectores de su época. Lo que le hacía a Shaftesbury, convincente era, más bien, que articulaba para sus lectores una comprensión de sí mismos que ya poseían, pero de la que ningún otro todavía les había proporcionado una conceptualización o una comprensión teórica.

Ya había señalado que el pensamiento de Shaftesbury muestra una ruptura y un rechazo del intelectualismo de la teoría moral del siglo diecisiete, sea calvinista o tomista, aristotélica o platónica. Pero ese intelectualismo ya había sido rechazado, en una medida importante, en otro nivel, en el de las prácticas religiosas del siglo diecisiete. Tanto la predicación como la literatura devota se presentaban característicamente en estilos bien calculados para despertar, estimular y orientar las pasiones, los afectos y los sentimientos. Las dos exhortaban al auto-examen introspectivo y requerían una catalogación de esos estados interiores de sentimiento con atención a los cuales el individuo podía medir la condición moral y religiosa de la mente y del corazón. Ambas requerían para semejante catalogación la elaboración de un nuevo idioma de las pasiones, los afectos y los sentimientos. Y fue con respecto a la conciencia interior que aquellos cuya autocomprensión había llegado a informarse con un idioma originalmente religioso que la voz secular de Shaftesbury habló con tanta eficacia (véase para un relato de desarrollos relacionados en el contexto de Nueva Inglaterra a Norman Fiering *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard*, Chapel HIll, 1982, capítulos 6 y 7).

Entonces Hutcheson no veía ninguna dificultad en conjuntar lo que consideraba haber aprendido de la filosofía moral griega con lo que había aprendido de Shaftesbury. Pero había comentado antes que sólo una parte de lo que Hutcheson creía ser verdad acerca de la constitución de la naturaleza humana se derivaba de Shaftesbury. La otra, igualmente importante, la había aprendido Hutcheson de los protagonistas

de lo que iba a llamarse «el camino de las ideas». «Estos dos poderes de percepción, la *sensación* y la *conciencia*, introducen en la mente todos sus materiales de conocimiento. Todas nuestras ideas o nociones primarias o directas se derivan de una u otra de estas fuentes» (*System* I, i, 4). Así Hutcheson se afilió con Descartes, Malebranche, Arnauld y Locke y sus seguidores menos eminentes. Lo central al «camino de las ideas» era, por supuesto, la primacía que todos sus seguidores asignaban a una postura epistemológica de primera persona. «Lo que es» ha de construirse a partir de, se infiere de, se deriva de o se representa por —dependiendo de la versión particular de la teoría— «lo-que-de-inmediato-se-me-presenta-como-idea».

Una dificultad afecta a todas las diferentes versiones del camino de las ideas. ¿Cómo es posible que alguien derive de las percepciones particulares inmediatas, y de ninguna otra cosa que las percepciones particulares inmediatas, cualquier conocimiento o cualquier justificación para afirmar que cualquier pretensión sea universal en la forma y general en el contenido? Esta dificultad surge en una variedad de formas; en una de ellas, como un problema acerca de la percepción sensorial ordinaria: alguien que enuncia un juicio de la forma «esto es rojo» hace una pretensión que está sujeta a la corrección de los demás a la luz de criterios socialmente compartidos referentes a los juicios sobre el color; mas si todos los juicios de percepción se refieren sólo y derivan su contenido de «lo-que-se-presenta-inmediatamente-como-idea-a-individuos-particulares», ¿cómo pueden ser posibles tales criterios socialmente compartidos?

El problema que surge para Hutcheson como consecuencia de su lealtad al camino de las ideas es análogo. Como ya hemos visto, Hutcheson estaba muy comprometido con la creencia de que los seres humanos poseen criterios socialmente compartidos acerca de lo correcto y justo. Estos criterios, según su punto de vista, se incorporan en las leyes de justicia, que constituyen las leyes de la naturaleza, universales en cuanto a su forma y más o menos generales con respecto a su contenido. Mas nuestro conocimiento de estos criterios y reglas se deriva, y en último término, se justifica por una apelación a lo que se aprehende en ciertas ocasiones con un sentido moral —así afirmaba en su epistemología moral— un modo de percepción *sui generis*, que en algunos aspectos claves, no obstante, se asemeja a todos los demás modos de percepción. ¿Acaso hay algún modo coherente, racionalmente justificable, por el que Hutcheson pueda combinar sus creencias acerca de la justicia con sus creencias acerca del sentido moral? Cualquier respuesta bien-fundada a esta pregunta requiere un relato de lo que quiere decir Hutcheson con el sentido moral y su lugar dentro de la estructura global de su teoría.

La primera introducción de Hutcheson al sentido moral, tanto en la *Institutio* como en el *System*, tiene tres rasgos principales. En primer lugar, es un sentido, y es el sentido que llamamos «conciencia». En cuanto sentido, nos advierte inmediatamente de sus objetos particulares, objetos que elicitan un tipo específico de aprobación o de rechazo. En segundo lugar, al ser movidos por aquello que nos advierte nuestro sentido moral, nos libramos de ese tipo de dificultad que el resto de nuestra naturaleza de otra forma nos hubiera impuesto. Porque somos criaturas movidas tanto por el amor propio como por los afectos generosos, y sin el sentido moral, no hubiéramos tenido ningún procedimiento para decidir entre las exigencias de lo que Hutcheson llamaba un «amor propio sereno» y las exigencias de una benevolencia altruista. No habría respuesta a la pregunta —bien en ocasiones particulares o bien en general— por el motivo que mejor nos pueda guiar. Y es justamente a esta pregunta a la que se dice que el sentido moral proporciona respuestas.

En tercer lugar, los objetos del sentido moral son cualidades específicas para ese sentido, detectadas y conocidas exclusivamente por su ejercicio. La percepción de esos objetos causa placer y dolor, pero los objetos mismos no se identifican ni con esos placeres ni con esos dolores: «nos gozamos en la contemplación porque el objeto es excelente, y no se juzga excelente, por tanto, el objeto porque nos produce placer» (*System* I, iv, 1). Más aún, «la noción por la cual uno aprueba la virtud, no es su tendencia a obtener cualquier beneficio o premio para el agente o para el que la aprueba... Es obvio que la noción por la cual aprobamos la virtud tampoco es su tendencia a procurarnos el honor...» (I, iv, 2).

El moverse por los objetos y las distinciones reveladas por el sentido moral, por tanto, consiste en tener un modo de ordenar esos otros afectos que nos mueven a actuar; y mediante la reflexión sobre esa ordenación descubrimos que si dejamos al amor propio y a la generosidad benevolente aquello y sólo aquello que un deseo de excelencia moral les permitiría, perseguiremos ese modo de vida mejor diseñado para asegurar nuestra felicidad. Será un modo de vida —así creía Hutcheson— marcado justamente por aquellas disposiciones al afecto, cuyo ejercicio muestra las virtudes que Aristóteles había catalogado en la *Etica Nicomáquea*. De modo que comenzando por Shaftesbury y el camino de las ideas, llegamos, ciertamente —según el punto de vista de Hutcheson— a una concordancia con los antiguos y muy especialmente con Aristóteles. Pero en esto, desde luego, Hutcheson se equivocaba; y caía en una equivocación obvia si se considera la diferencia entre la visión de Hutcheson y la de Aristóteles acerca del lugar de la razón en la vida práctica.

Mientras que Aristóteles había dicho que no deliberamos acerca de los fines, sino sólo acerca de lo que conduce al logro de los fines (*EN* 1112b1112), aunque ciertamente razonamos acerca de los fines, incluido nuestro *telos* último, el punto de vista de Hutcheson era que «el entendimiento, o el poder de reflexionar, comparar y juzgar» considera los medios o los fines subordinados; pero acerca de los fines últimos, no existe razonamiento alguno. «Los perseguimos por alguna disposición o deteminación inmediata del alma, la cual, en el orden de la acción, siempre es anterior a todo razonamiento; del mismo modo que niguna opinión o juicio puede mover a la acción, cuando no hay un deseo previo de algún fin» (*System* I, iii, 1). Nuestros fines, entonces, se nos dan inmediatamente por nuestras propensiones y deseos naturales, y no es por referencia a su tendencia de promover nuestro bien superior que debamos decidir cuál de ellas promocionar y fortalecer, cuál de ellas debilitar o extirpar. Mas bien, son esos fines, a los que nos mueven, los que componen nuestro bien superior.

Obsérvese que lo natural para la naturaleza humana es lo que se da empíricamente; la concepción de Hutcheson de la naturaleza era —por influencia de Shaftesbury— muy distinta de la de Aristóteles. Pero era una concepción cristiana. Dios había ordenado la naturaleza y nuestra naturaleza providencialmente, de modo que nuestra felicidad suprema de hecho sólo resultará de la persecución de esos fines que nos propone el sentido moral. Y el descubrimiento de que esto sea así es, ciertamente, obra de la razón, como la demostración de la existencia y de la naturaleza de Dios que es esencial para nuestra comprensión de la relación entre los fines inmediatos propuestos a nosotros por el sentido moral, nuestra felicidad suprema y nuestra obediencia a las leyes de la naturaleza. Las personas corrientes, dotadas como están de sentido moral, no tienen que preocuparse de que los juicios morales particulares que realizan acerca de su salvación puedan cuestionarse por las conclusiones de la argumentación racional. Porque el sentido moral es capaz de corregirse

y mejorarse sólo por su propio ejercicio extensivo, no por el razonamiento. Hutcheson compara esta corrección y mejora con la de nuestro gusto musical. «Nos regocijamos en la música; nos enfrentamos con composiciónes más finas y complejas. Aquí encontramos un placer superior, y comenzamos a despreciar lo que antes nos complacía». Y de modo similar, en la medida en que ampliamos nuestra experiencia de juicio moral, «corregimos cualquier desorden aparente en esta facultad moral...» (*System* I, iv, 5).

Por tanto, lo que el sentido moral proporciona es un conjunto de juicios fiables, pero no sólo de juicios referentes a cómo sea el caso en instancias particulares de acción y de pasión. Aprehendemos —queda bastante claro por la discusión de Hutcheson— la acción, y más fundamentalmente la pasión como algo moralmente excelente o no en la medida en que sea de uno u otro tipo. Así aprehendemos las pasiones como virtuosas o viciosas por poseer alguna cualidad que también ha de aprobarse en otras instancias. El sentido moral, por lo tanto, no sólo nos proporciona juicios morales singulares, sino que también nos da aquellos juicios morales singulares como expresiones de principios que, justamente porque no son ni justificables ni corregibles por una apelación racional a cualquier otro principio, son necesariamente principios primeros para el razonamiento moral y para el razonamiento práctico en general.

La estructura deductiva del pensamiento de Hutcheson y el lugar de tales principios fundamentales en él se reflejan en la organización de sus libros, no sólo, aunque de modo más claro, en *A System of Moral Philosophy*. En primer lugar, la existencia y la naturaleza del sentido moral se presentan en el contexto de un esquema de la constitución de la naturaleza moral. Tanto en el curso de este relato como después de él, se expone el contenido de los principios garantizados por el sentido moral. Entonces, en segundo lugar, estos principios en conjunción con las otras aserciones acerca de la naturaleza humana y lo que en general complace o provoca dolor proporcionan las premisas a partir de las cuales se deduce un relato de la felicidad suprema de los seres humanos. Este relato a su vez proporciona premisas adicionales, las cuales, en conjunción con aquellas derivadas del sentido moral y de ciertas verdades empíricas, producen lo que Hutcheson en el título del Libro II del *System* llamaba «una deducción de las leyes más especiales de la naturaleza, y de los deberes de la vida, anteriores al gobierno civil, y otros estados advenedizos». En tercero y último lugar, con la añadidura de premisas ulteriores, se deducen los derechos y deberes que constituyen y gobiernan las familias, las casas, el gobierno y los estados de guerra.

Dentro de esta estructura deductiva, las creencias acerca de Dios y acerca de la naturaleza divina tienen su lugar. Descubrimos a Dios como un ser al que debemos obligaciones de veneración y de obediencia. La razón nos asegura de la existencia y la naturaleza de Dios, y al argumentar a favor de la excelencia divina, empleamos una analogía sacada de nuestro propio sentido moral. Dios debería conocer según un modo similar al nuestro. Sin duda, era el argumento de Hutcheson a este respecto lo que condujo —como era de esperar— a la acusación de herejía, porque parecía apelar a un criterio de bien moral independiente de nuestro conocimiento de Dios. Porque Hutcheson, ciertamente, afirmaba que somos conscientes de la validez del sentido moral independientemente de cualquier razonamiento o cualquier otra creencia, incluidas las creencias teológicas. No obstante, lo que nos enseña la argumentaciôn racional con respecto a la naturaleza divina es, para Hutcheson, que juzgamos moralmente sólo porque Dios nos ha creado así y que nuestro juicio moral no debe

entrar en discrepancia con el suyo. Y de este modo, no tenemos ningún criterio moral independiente del criterio divino (*System* I, ix, 5).

Más aún, sin un conocimiento de lo que debemos a Dios ni de su ordenación providencial del universo, no seremos capaces —según Hutcheson— de formar una visión correcta de cómo sea la felicidad suprema de los seres humanos; y por tanto, fracasaremos en muchas de nuestras deducciones subsiguientes con respecto a la acción recta y a las leyes de la naturaleza. Tanto es así que «con respecto al ateísmo absoluto, o a la negación de una providencia moral, o de las obligaciones de las virtudes morales o sociales, estos por cierto tienden a dañar directamente al estado en lo más importante de sus intereses: y las personas que directamente propagan semejantes doctrinas no pueden apoyarse en ninguna obligación en conciencia para actuar de esa forma. El magistrado, por tanto, puede restringirles por la fuerza con justicia, como puede hacer con cualquier enajenado o entusiasta que pretendiera en conciencia invadir los derechos o las propiedades de los demás» (*System* III, ix, 2). Tales personas no pueden apelar a la conciencia, porque «conciencia» no es sino otro nombre del sentido moral, y es el sentido moral lo que semejantes personas rechazan.

Obsérvese que aunque el sentido moral no nos proporciona ningún argumento racional para la existencia de Dios, exige —cuando nos enfrentamos con una concepción adecuada de semejante ser— su veneración como alguien moralmente excelente. Así las personas corrientes no necesitan habilidad alguna en la argumentación moral para juzgar con verdad que deben adorar a Dios. Si este no fuera el caso, el ateo sería culpable —al menos, en este respecto— sólo de error intelectual, y no de error moral. Pero por lo demás, los errores intelectuales del ateo en sí mismos pueden ser causas de un error moral ulterior. Porque por mucho que deduzcamos acerca de la felicidad suprema de los seres humanos, y por mucho que deduzcamos acerca de las leyes de la naturaleza, en obediencia respetuosa a las cuales se demuestra la virtud de la justicia, nada puede derivarse válidamente si las verdades concernientes con la existencia y la naturaleza de Dios se sustrajeran del sistema deductivo. El razonamiento es indispensable para estas cuestiones, y lo más probable es que el ateo sea culpable de un razonamiento inadecuado al respecto.

Este doble fallo del ateo —primero, con respecto al sentido moral, y luego, con respecto al razonamiento— muestra claramente la división de los juicios morales en dos clases por Hutcheson. Sólo nos motivan los afectos; y sólo nos motivan rectamente cuando nos afecta el sentido moral de tal forma que recibe su lugar propio y principal entre los afectos. Hasta entonces, la razón resulta impotente. Pero cuando es cuestión de nuestro conocimiento de los deberes y los derechos que son secundarios y derivados de los deberes y derechos primarios de los que el sentido moral nos informa, la razón tiene un lugar esencial en la vida moral. Entonces, tenemos una estructura de dos niveles de deberes y de derechos, y la razón sólo tiene su lugar en el segundo nivel. El entender esto significa entender cuán lejos su epistemología le había llevado a Hutcheson de Aristóteles —con quien equivocadamente pensaba estar de acuerdo— particularmente con respecto a la naturaleza y a la función del razonamiento moral.

Como quedaba claro en las discusiones anteriores de sus opiniones, para Aristóteles, todo juicio práctico correcto tiene que estar de acuerdo con la recta razón, y todo juicio recto particular incluye el saber cómo conducir *este* conjunto particular de vías alternativas de acción bajo el concepto relevante del bien en cuanto tal en la formación del juicio práctico correcto. Así, tanto la virtud intelectual como la moral

se incluyen en cada ejercicio de la *phronesis*. La apelación a las reglas establecidas de justicia en los casos particulares, cuando sea necesaria, es una apelación a las reglas que, a la luz del razonamiento correcto, generalmente resultan en un juicio recto en tales circunstancias. Por tanto, para Aristóteles, no había ni podía haber ninguna garantía completamente pre-racional o no-racional para el juicio moral verdadero, tal como pensaba Hutcheson que nos proporcionaba el sentido moral. Ciertamente, para Aristóteles no había ni podía haber semejante cosa como el sentido moral.

Se sigue que, hasta cierto punto, la relación del carácter moral con la capacidad de hacer juicios prácticos verdaderos tiene que ser diferente en los dos sistemas de pensamiento. Para Aristóteles, la capacidad de hacer juicios verdaderos es inseparable de la posesión de las virtudes, y la educación de esa capacidad procede a la par con la educación en las virtudes. Para Hutcheson, existe una capacidad de hacer juicios verdaderos que puede ejercerse con anterioridad a la educación de los hábitos morales y del carácter. Uno puede conocer lo justo —al menos hasta cierto punto— sin ser, de verdad, justo. Porque las conclusiones del sentido moral son, en una primera instancia, disponibles por igual para todos; aunque los seres humanos se diferencian significativamente los unos de los otros en la medida en que atiendan a estas conclusiones.

Al describir el catálogo ostensiblemente aristotélico de las virtudes de Hutcheson, ya había señalado algunas maneras en las que Hutcheson revisó o se alejó de Aristóteles, y más tarde indiqué como Hutcheson atribuye un papel más limitado a la razón con respecto a los fines que Aristóteles. A estas diferencias, ahora, tenemos que añadir la diferencia correspondiente —pero quizá más fundamental— incluida y derivada del desacuerdo de Hutcheson con Aristóteles acerca del razonamiento práctico. Porque no hay sitio dentro del esquema de Hutcheson para la virtud de la *phronesis* —esa virtud que, según Aristóteles, se ejerce al ejercer todas las demás virtudes. La *phronesis* había reaparecido en el aristotelismo cristiano medieval bajo el nombre de la «*prudentia*», y como tal, es la primera de las cuatro virtudes principales enumeradas por el Aquinate (*S.T.* I-IIae, 61, 1). Cuando William Dunbar, el poeta y moralista renacentista escocés (1465-c.1520), reprodujo el esquema del Aquinate de las virtudes cardinales y teológicas en su poema «*The Tabill of Confession*», la «*prudentia*» se convirtió en «*prowdence*». Y la «*prudence*» retuvo este significado tanto en Escocia como en Inglaterra hasta bien metidos en el siglo decimoséptimo, aunque junto con él aparece su sentido moderno, que con el tiempo iba a sustituir por completo al anterior, según el cual la «*prudence*» designa la «capacidad de discernir la vía de acción más adecuada, política o ventajosa» (*Oxford English Dictionary*, Oxford, 1933).

Hutcheson adscribe a los «antiguos» una definición de la «*prudence*» como virtud cardinal: «un hábito cauteloso de considerar, prever y discernir lo que pueda ser ventajoso o dañino para la vida» (*Institutio* I, iii, 3). La prudencia así definida requiere para su ejercicio, según Hutcheson, la adquisición anterior e independiente de lo que describe como «un alto sentido de excelencia moral»; de modo que conozcamos lo qué de verdad nos resulta ventajoso. Entonces, tenemos que aprender del sentido moral lo recto, antes de aprender a ser prudente, en lugar de adquirir primero la *phronesis* o la *prudentia* para poder juzgar rectamente. La *phronesis* ciertamente ha sido desplazada, y aquello a lo que Hutcheson se refiere con la «*prudence*» no es más que su sombra.

El esquema moral global de Hutcheson, por tanto, depende en gran parte para su contenido, así como para su justificación, de los atributos que reclamaba para el

sentido moral. Y por eso, es de gran importancia preguntar cómo Hutcheson entendía el concepto de semejante sentido. Una gama de interpretaciones rivales ha sido presentada. En un término de esa gama está la visión de Hutcheson como cognoscitivista, aunque fuera antirracionalista, para quien el sentido moral distingue a los virtuosos de los viciosos, del mismo modo que la percepción visual distingue la luz de la oscuridad. El intimismo del sentido moral, según este punto de vista, no lo convierte en un sentimiento, sino en una percepción. En el término opuesto de esta gama se encuentran esas interpretaciones no-cognoscitivas según las cuales el sentido moral es un sentimiento de aprobación, aunque un sentimiento distintivo y que responde uniformemente —a excepción de los casos anormales— a los objetos que se le ofrece para su consideración (para una profundización aclaratoria reciente del debate entre esas dos posturas, *véase*: David Fate Norton «*Hutcheson's moral realism*» capítulo 2 de *David Hume*, Princeton, 1982; Kenneth Winkler «*Hutcheson's Alleged Moral Realism*» *Journal of the History of Philosophy* 23, 2, 1985 y David Fate Norton «*Hutcheson's Moral Realism*» *ibid*. 23, 3, 1985).

Lo que deseo hacer no es tanto participar en el debate entre los protagonistas de estas posturas opuestas como sugerir que la concepción de Hutcheson del sentido moral estaba condenada a crear dificultades de interpretación. Porque es una concepción en la cual elementos incompatibles se unen al menos de dos maneras distintas. Hutcheson quería que el sentido moral nos proporcionara un tipo de certeza que se fundamenta en la inmediatez sensorial, pero como había señalado antes, aquello con lo cual íbamos a ser dotados de esa forma no era una mera particularidad, sino la ejemplificación de alguna verdad moral universal y general en una ocasión particular. Y en esta pretensión de descubrir en las percepciones o sensaciones particulares una garantía para las verdades universales y generales Hutcheson se encontraba en la misma tesitura que los otros seguidores del camino de las ideas. Más aún, el carácter peculiar de la moralidad que deseaba sostener por medio de su epistemología le enfrentaba con un segundo tipo de dificultad.

Las verdades morales que Hutcheson había heredado, en parte del aristotelismo escolástico y en parte, del calvinismo, incorporaban una visión del contenido de la justicia especificable sólo por principios cuya verdad y cuya apelación a nuestra lealtad son independientes del interés o de la ventaja de cualquier persona o grupo particular de personas. Para lograr la justicia uno tiene que ser capaz, por tanto, de trascender no sólo lo que le mueve a perseguir su propio interés, sino también lo que le mueve a consultar con el interés de cualquier otro grupo distinto del suyo, por muy extenso que éste sea. Distribuir con justicia es distribuir según lo merecido, no según el interés, y la justicia así concebida no puede mostrarse partidaria del interés de nadie, bien sea según una visión hobbesiana o incluso según una visión derivada de la concepción más generosa de la naturaleza humana de Shaftesbury. Como ya había indicado, Hutcheson mantenía una gran parte del contenido de esta concepción tradicional de la justicia, de una manera estrechamente relacionada con la versión peculiarmente escocesa elaborada por Stair. Pero deseaba encontrar algún tipo de razón motivante, disponible para todo el mundo, que sirva como base y motivo de lealtad a una concepción de derecho de la que las reglas de justicia de este tipo puedan derivarse, y un tipo de razón motivante que, además, pueda caracterizarse en términos básicamente acordes con la comprensión de Shaftesbury de la constitución de la naturaleza humana.

Por eso, Hutcheson tenía que inventar algo *sui generis* en el cual estas aspiraciones mutuamente incompatibles puedan parecer haberse realizado. La concepción del

sentido moral no puede escapar así de la incoherencia interna; era un artificio filosófico cuya función era la de servir a demasiados propósitos. Pero por supuesto que no era así como a Hutcheson mismo o a ese cuerpo muy grande de lectores y alumnos entre sus contemporáneos —que muy a menudo habían encontrado sus tesis centrales esclarecedoras y persuasivas— les había parecido. Su respuesta deja claro que Hutcheson había conseguido identificar y proporcionar un relato filosófico de un tipo de experiencia moral cuya importancia era central para su vida práctica.

Lo que el relato de Hutcheson del sentido moral proporcionaba para esos contemporáneos era una razón para su dependencia de la evidencia percibida de lo que se tomaba como verdades morales. Al aprovecharse de los materiales psicológicos ofrecidos por Shaftesbury, Hutcheson proporcionaba una contrapartida secular a la apelación a un sentimiento intimista tan característico de las doctrinas de conversión evangélica. Esta apelación y el consenso social que significaba, por tanto, eran vulnerables a un cambio y a un conflicto moral. El acuerdo en el sentir y el acuerdo en lo que ese sentir mostraba como evidente eran condiciones necesarias para sostener las actitudes y las creencias de los que encontraban la filosofía moral de Hutcheson como algo inmediatamente creíble. Porque si llegara el caso en que lo que una persona o una sociedad —con base en su sentimiento— encuentre como evidentemente verdadero, otra persona o sociedad —con base en ese mismo sentimiento— encuentre evidentemente falso, entonces tanto el testimonio del sentimiento como la misma concepción de evidencia en asuntos morales se pondría en entredicho. Por eso, era crucial que Hutcheson fuera capaz de mostrar que lo que parecían ser ejemplos justamente de tales desacuerdos y conflictos no eran, de hecho, lo que parecían ser. Hutcheson identificó tres fuentes de desacuerdo moral aparente. Muchos de tales desacuerdos, argumentaba, «surgen de conclusiones opuestas de la razón acerca de los efectos de la acción sobre el público, o de los afectos a partir de los cuales fluyen. El *sentido moral* parece aprobar o condenar siempre uniformemente los mismos objetos inmediatos, los mismos afectos y disposiciones...» (*System* I, v, 7). Por tanto, a partir de un razonamiento equivocado, bien acerca de los efectos de las acciones, bien acerca de sus causas, surgen mayormente los desacuerdos. Un segundo factor contribuyente es la tendencia a considerar el grupo social propio de uno como el único en el que puedan encontrarse individuos moralmente dignos. «Las distintas aprobaciones surgen de nuevo aquí a partir de opiniones diferentes acerca de un asunto de hecho». Y así también con la tercera causa de desacuerdo moral: «las diferentes opiniones acerca de lo que Dios ha mandado» —opiniones que, por la esperanza en el premio divino o por el temor al castigo divino pueden llevar a los seres humanos a «contrarrestar su sentido moral...»—.

Por tanto, sólo en virtud de la incapacidad de los seres humanos de razonar siempre correcta y uniformemente se engendran los desacuerdos; el sentido moral sólo produce acuerdos, y si los seres humanos razonaran correctamente a partir de las premisas proporcionadas por las aprobaciones del sentido moral, estarían de acuerdo en las leyes de la naturaleza, y por consiguiente, en lo que la justicia exige. Los argumentos que apoyaban esta conclusión claramente tenían —para muchos de los contemporáneos de Hutcheson entre las clases educadas de Escocia, y ciertamente, hasta cierto punto, también en otros lugares— una fuerza explicativa suficiente, y por eso mismo, capacidad para descalificar el desacuerdo con Hutcheson. Su articulación particular del papel del profesor de la filosofía moral se convirtió, en cierta medida, en paradigmática para los profesores posteriores, aunque ninguno de ellos

rivalizara en el grado en que sus cualidades personales parecían ejemplificar, y por lo mismo, reforzar, su postura intelectual.

En el momento de su muerte, se le reconocía, en palabras de Leechman, como «uno de los profesores más magistrales y amables de nuestra época...». Los alumnos seguían asistiendo a sus lecciones después de que hubieran completado ya su curso de filosofía moral. Los domingos por la tarde cuando Hutcheson disertaba sobre la evidencia de la verdad de la religión cristiana, atraía a un público todavía mayor. Cuando su hijo publicó *A System of Moral Philosophy* póstumamente en 1755, la lista de suscriptores incluía no sólo a numerosos ministros de la Iglesia de Escocia, sino también un número significativo de comerciantes, abogados y gentileshombres.

Sin embargo el logro notable de Hutcheson en proporcionar nuevos fundamentos tanto para la teología moral como para la filosofía del derecho y de la justicia, a la vez que preservaba las características distintivas de la tradición social e intelectual escocesa y presbiteriana, sólo podía durar —como de hecho hizo— poco tiempo. Hutcheson resultó ser una figura transicional cuya filosofía tenía una inestabilidad inherente. Al fundamentar su relato —en muchos aspectos— tradicional de las leyes de la naturaleza y de nuestros deberes para con Dios sobre una versión del nuevo camino de las ideas, que debía tanto en su lenguaje y en su argumento a Malebranche, Shaftesbury y Locke, Hutcheson parecía en un momento llegar a reivindicar con éxito la tradición filosófica escocesa *tanto* contra la crítica de los alumnos ingleses educados en la filosofía moderna por las academias inglesas noconformistas, muchos de los cuales vinieron a Escocia para su educación universitaria a partir de los principios del siglo dieciocho en adelante, *como* contra los clérigos calvinistas que habían seguido a Halyburton en su condenación del uso de la filosofía en las cuestiones teológicas. Lo que de hecho había preparado era, si no su muerte, al menos, las bases para su radical transformación.

El sentido moral dejó de ser, muy rápidamente, creíble como artificio filosófico; o mejor dicho, llegó a verse solamente como un artificio filosófico en lugar de un rasgo de la naturaleza humana. Y los que lo reconocían como tal y los que se prepararon para eliminar las incoherencias dentro de la filosofía de Hutcheson se enfrentaban con una elección. *O bien* podrían mantener la epistemología moral de Hutcheson, enmendándola donde fuera necesario, y rechazando su visión de los principios morales, de las leyes de la naturaleza, de la justicia y de nuestros deberes para con Dios; *o bien* podrían mantener la postura moral y teológica central de Hutcheson y rechazar la epistemología. David Hume y Adam Smith representan la primera de estas alternativas; Thomas Reid y Dugald Stewart, la segunda. Los cuatro estaban de acuerdo, implícita o explícitamente, en que era posible estar de acuerdo con Hutcheson *o bien* acerca de la justicia *o bien* acerca del razonamiento práctico, pero no en ambos.

Por lo tanto, Hutcheson engendró un nuevo tipo de conflicto dentro de la vida intelectual escocesa; y es señal de su importancia que hubiera dispuesto los términos en los cuales proseguir ese conflicto. Precisamente porque lo hizo, resulta demasiado fácil en retrospectiva considerar ese conflicto como una continuación de los debates internos a la tradición escocesa. Al fin y al cabo, todos los participantes eran escoceses. Pero de hecho, era un conflicto en el que la continuación en existencia de la tradición escocesa se ponía a prueba. Lo que Hume representó en casi todos los aspectos importantes, ciertamente, también lo que Smith iba a representar, aunque fuera el más distinguido y mejor considerado alumno de Hutcheson, era el abandono de modos peculiarmente escoceses de pensamiento a favor de una manera distintivamente inglesa y «anglicanizante» de entender la vida social y su tejido moral.

CAPITULO XV

LA SUBVERSION «ANGLICANIZANTE» DE HUME

HHL

La relación de David Hume con su crianza y educación escocesa era tal que a lo largo de su vida (1711-1776) descartaba consistentemente cualquier cosa distintivamente escocesa en los asuntos de actitudes y creencias, a la vez que mantenía y desarrollaba los lazos personales más cordiales con su familia, con los amigos de su infancia y con múltiples figuras prominentes de la vida social escocesa. Su obra publicada representa una serie de muy profundos retos y rupturas con las convicciones fundamentales que se habían incorporado en la tradición escocesa dominante. Pero fuera cual fuera el grado en que este hecho hubiera tenido un impacto en la vida personal de Hume, intentó —en la medida de lo posible— minimizar y disfrazar las partes que correspondían al reto y a la ruptura. Este doble aspecto de la vida de Hume se presenta continuamente en una multitud de contextos. Vamos a considerar algunos de ellos.

En la hacienda familiar de Ninewells, Hume se había criado en la parroquia de Chirnside, donde los criterios de la ortodoxia calvinista se mantenían en la predicación y en la enseñanza. Henry Erskine había sido ministro de esa parroquia desde 1689 a 1704. Le sucedió George Home —un tío político de Hume— que fue ajusticiado por sus actividades como «aliancista» (*covenanter*) en 1682. Y la madre de Hume —que debido a la muerte de su esposo, se hizo enteramente responsable de su formación durante la niñez— era ella misma una creyente firme y devota. Así también era Hume en su niñez. Así escribió Boswell en el relato de una conversación con Hume cuando éste estaba muriéndose «Le pregunté si era religioso de pequeño». «Dijo que sí, y que leía *The Whole Duty of Man*; que hizo un resumen del catálogo de vicios que se encontraba al final de la obra, y que se examinaba según este catálogo, dejando aparte el asesinato y el robo y semejantes vicios que no tenía oportunidad alguna de cometer, al carecer de cualquier inclinación para cometerlos. Dijo que esto era un trabajo extraño; por ejemplo, que no fuera ni soberbio ni vanidoso, a pesar de sobresalir en mucho de entre sus compañeros».

En parte, al menos, Hume abandonó por completo la religión cristiana cuando llegaba a los veinte años, como resultado de la lectura y la reflexión sobre los argumentos de Locke y Clarke. Pero Hume fue mucho más allá del mero rechazo. Le dijo a Boswell «que la moralidad de cualquier religión era mala»; y en muchos de sus escritos muestra un escarnio irónico y medido hacia la observancia religiosa. En 1739 escribía en una carta a Hutcheson: «Por lo general, quisiera tomar mi catálogo de virtudes a partir de los Oficios de Cicerón, y no de *The Whole Duty of Man*». De

esta manera, el calvinismo de la juventud de Hume, así como las teologías más maduras y sofisticadas que había aprendido de sus contemporáneos presbiterianos, ya habían sido completamente repudiadas. Por supuesto que este hecho no niega que la formación religiosa de Hume no tuviera un efecto significativo en sus opiniones; lo que sucede es que tuvo un efecto que él mismo sólo reconocía en sus aspectos negativos.

Entonces, tanto en privado como en sus escritos publicados, Hume no sentía ningún apuro en expresar su hostilidad hacia la religión. Según William Cullen (*Thomas-Cullen Papers*, 161, Biblioteca de la Universidad de Glasgow, citado por Peter Jones *Hume's Sentiments*, Edimburgo, 1982, p. 2), comentó en el momento de su muerte que dejaba la «gran obra» de liberar a Escocia «de la superstición cristiana». Pero en la vida social, mostraba otra cara. Cuando en 1762 George Campbell le mandó a Hume a través de un amigo común, Hugh Blair, un manuscrito que pronto iba a publicarse en contra del argumento de Hume criticando la credibilidad de los testimonios de milagros, Hume se quejó en una carta a Blair: «¡Ojalá que tu amigo no me hubiera tenido por un escritor infiel, en razón de las diez a doce páginas que parecían darle pista acerca de esa tendencia!: por otra parte, había escrito tantos volúmenes de historia, literatura, política, comercio y moral, los cuales —al menos en ese aspecto— son completamente inofensivos. ¿Acaso un hombre ha de llamarse borracho, porque ha bebido alguna vez en toda su vida?».

Así como estas protestas afectadas no deberían ocultarnos el hecho de que Hume, en una edad temprana, había roto con la tradición intelectual y moral escocesa dominante en la medida en que ésta fuera una tradición teológica, tampoco deberíamos dejar que los lazos personales de Hume con el mundo social del derecho escocés nos ocultara la medida en que Hume ya había rechazado, en una época muy temprana, otra parte integrante de esa tradición, su afiliación con el derecho romano y su herencia de los comentadores del derecho romano. Los lazos personales eran lo suficientemente reales. El abuelo de Hume por parte materna, sir David Falconer de Newton, le había sucedido a Stair en calidad de presidente de la *Court of Session* en 1682, e hizo una de las colecciones de las decisiones de esa corte de la que se sirvió Stair en sus *Institutions*. El padre de Hume fue recibido como abogado en 1705, después de haber sido alumno en Utrecht, donde podía haber estudiado derecho. Hume mismo le sucedió a Thomas Ruddiman en 1752 como director de la biblioteca del colegio de abogados en Edimburgo, y mantuvo ese puesto hasta 1757. Tenía el nombramiento de juez-abogado en una expedición contra los franceses en 1746. Y cuando acabó sus estudios en la universidad de Edimburgo en 1725 ó 1726, su familia le había dispuesto al estudio de derecho. Pero ninguna de estas circunstancias le había proporcionado a Hume algo más que un conocimiento muy superficial del derecho escocés y de sus raíces en la tradición de comentaristas del derecho romano.

Acerca de ese período de estudio después de haber obtenido su grado universitario escribía: «Mi disposición estudiosa, mi sobriedad y mi industria dio a mi familia la impresión de que las leyes fueran una profesión adecuada para mí. Pero encontraba una aversión invencible hacia cualquier cosa que no fuera la filosofía ni la educación en general; mientras ellos se alimentaban con este deseo, me dedicaba a leer atentamente a los autores Voet y Vinio, Cicerón y Virgilio». Por fin en 1729 abandonó incluso la pretensión de estudiar derecho: «El derecho me parecía nauseabundo», y se propuso, en su lugar, llegar a ser «un erudito y un filósofo».

La visión de Hume acerca del estudio del derecho como una cosa distinta del estudio de la filosofía indica una segunda ruptura con la tradición escocesa dominante, que queda resaltada por su contraste con la visión de Hutcheson al respecto. En

su filosofía moral, Hutcheson refiere a sus lectores a una gran variedad de citas de las *Institutiones* de Justiniano. Hume nunca hizo semejante referencia. Vinio —del quien Hume hablaba tan caballerosamente— era Arnold Vinnen, un profesor de derecho civil en Leyden, cuyo comentario a las *Institutiones* de Justiniano, publicado en 1642, citaba Hutcheson (*System* III, viii, 4). Y no sólo era que Hume despreciaba el estudio de los juristas romanos y de los comentaristas holandeses —Jan Voet, el otro sujeto al que Hume excluía, había sido profesor de derecho civil en Leyden cuando Stair se fue allí en exilio en 1682, y era el nieto del corresponsal de Robert Baillie, Gisbert Voet; sus *Commentarius ad Pandectos* (1898-1704) era la obra singular más importante sobre el derecho romano de la época— sino que también, en su relato acerca de la justicia en el *Treatise*, los descalificaba apresuradamente junto con la visión escocesa de la justicia (III, ii, 6). En 1759 escribía a Adam Smith en una crítica de Henry Home, Lord Kames: «Un hombre podría pensar en hacer una buena salsa a partir de una mezcla de ajenjo y de áloes, un compuesto tan agradable como el de la metafísica con el derecho escocés».

Cuando Hume dejó Edimburgo y Ninewells rumbo a Inglatera, adoptó, en la medida en que le fuera posible, las costumbres de un caballero inglés. Más tarde iba a escribir que «Escocia es un lugar demasiado estrecho para mí», y que «Londres es la capital de mi propio país». Pero antes, ya en Bristol, cambió la ortografía de su apellido de «Home» a «Hume», presumiblemente para que lo pudieran pronunciar correctamente los ingleses, cuya ignorancia acerca del apellido «Home», al fin y al cabo, sólo formaba parte de una ignorancia todavía mayor acerca de Escocia. Y se hizo amigo de John Peach, un sastre culto, cuyo consejo más tarde pidió para eliminar cualquier modismo escocés de su *History of England*. En 1757 en una carta a Gilbert Elliot llamó al idioma escocés «un dialecto muy corrupto de la lengua que utilizamos todos...».

Los efectos de esta pretendida «anglicanización» de sí mismo no eran siempre según las intenciones de Hume. Walter Bagehot escribió referente a la prosa que resultó de la eliminación afectada por parte de Hume de modismos escoceses: «Hume gusta de modismos, pero sus modismos son consistentemente erróneos; por eso, muchos de sus mejores pasajes son curiosamente molestos y equívocos: piensas que son muy similares a lo que diría un inglés, pero que, por una razón u otra, después de todo, no lo diría así...» (*op. cit.* pp. 105-106). Más aún, Hume nunca logró que los ingleses le reconocieran como uno de ellos. Los rasgos escoceses que le quedaban eran suficientes para provocar, de vez en cuando, las iras contra los escoceses que eran tan comunes en los varios niveles de la sociedad inglesa en el siglo dieciocho. Hume, por tanto, vino a re-identificarse como escocés, a tener orgullo en la poesía de escritores escoceses tan inferiores como Blacklock y Wilkie; y finalmente, en su regreso a Edimburgo en 1769, para mandar construir su casa allí, en una carta a su editor, William Strahan, dijo: «He abjurado de Londres para siempre». Pero sólo lo hizo cuando había «acabado con toda ambición». La vida que llevaba por su ambición erudita y filosófica era, por su propio designio, en un grado elevado, una vida inglesa, incluso cuando vivía en Francia.

Lo más llamativo e importante al respecto es la «*Introduction*» al *Treatise of Human Nature* que publicó anónimamente. En ella se refiere Hume primero a «algunos de los últimos filósofos en Inglaterra, que han empezado a poner la ciencia del hombre sobre un nuevo fundamento»; y después dice que mientras que las otras naciones «nos» puedan rivalizar en la poesía y en las bellas artes, «las mejoras en la razón y en la filosofía sólo pueden atribuirse a una tierra de tolerancia y de libertad»;

y finalmente habla del «honor de nuestro país nativo» que entonces se magnificaba. Ningún lector contemporáneo podía haber hecho otra cosa que suponer que el autor anónimo era un inglés; y tal lector también habría tenido que suponer, a partir de una nota a pie de página en la que se incluía una lista de los «últimos filósofos de Inglaterra» donde aparece el nombre mal-deletreado de «Hutchinson», que éste era un inglés curiosamente insensible a la misma existencia de Escocia.

Por supuesto que se debe, en parte, al endeudamiento manifiesto del pensamiento de Hume a Hutcheson que a Hume se le había considerado como pensador perteneciente —ciertamente, el mayor— de la ilustración escocesa. Pero lo que Hume derivaba de Hutcheson era lo que en Hutcheson pertenecía al «camino de las ideas» y de ningún modo lo que Hutcheson había derivado de la tradición escocesa en la que los intereses fundamentales de la filosofía, del derecho y de la religión presbiteriana eran inseparables. Lo que Hume había tomado de Hutcheson tenía cuatro partes.

En primer lugar y lo más fundamental de todo, Hume había tomado de Hutcheson la opinión de que la razón está prácticamente inerte. Por su propia naturaleza no puede movernos a la acción. Como había comentado antes, en mi discusión de la aceptación de Hutcheson del relato de Shaftesbury en lugar del de Aristóteles, del papel de la razón en la vida práctica, éste era un punto clave en el que Hutcheson mismo se había alejado radicalmente de lo que hasta entonces había sido una tesis central de la tradición escocesa del siglo diecisiete. De modo que al seguir a Hutcheson, Hume igualmente se había apartado de esa tradición.

Hume también se había inspirado en Hutcheson de otras tres formas muy estrechamente relacionadas. Su catálogo de las pasiones en el comienzo del libro II de *A Treatise on Human Nature*, aunque se aleja más de Aristóteles que Hutcheson, parece depender de Hutcheson tanto como depende de la introspección. Hume, como cualquier otro, aprendía mucho de qué y cómo son las pasiones, no por tenerlas, en primer lugar, sino por leer acerca de ellas. Más aún, Hume siguió a Hutcheson al dividir los juicios morales en dos clases: aquellos anteriores a todo razonamiento —según Hutcheson, las conclusiones inmediatas del sentido moral, según Hume, la expresión de las virtudes naturales— y aquellos juicios morales secundarios, derivados como conclusiones a partir de una conjunción de juicios morales primarios y juicios dependientes del razonamiento sobre asuntos de hecho —según Hutcheson, esos juicios nos dicen cuál es la ley de la naturaleza, según Hume, la expresión de las virtudes artificiales— aunque Hume no tenía objeción alguna a hablar de manera similar acerca de las «leyes de la naturaleza» (*Treatise* III, ii, 1).

Finalmente, Hume siguió a Hutcheson al fundamentar su relato de la moralidad sobre una visión de la constitución de la naturaleza humana como algo uniforme e invariable en todas y cada una de las sociedades. Cualquiera que tuviera semejante opinión se confronta con el problema de cómo explicar la variación moral aparente entre culturas y el desacuerdo moral aparente dentro de ellas. Hutcheson apenas se había referido al problema anterior, pero tenía —como ya hemos visto— su propia solución al posterior. Hume estaba bien enterado de ambos problemas; y respondía a ellos en gran medida desde dentro del esquema de creencias acerca de la naturaleza humana que compartía en mucho con Hutcheson.

Sin embargo, incluso en aquellas áreas en las que hay una gran coincidencia de puntos de vista entre Hume y Hutcheson, resultado en parte de la lectura de Hume de las obras de Hutcheson publicadas antes de 1730, y en parte, de su común lealtad

al camino de las ideas, hay unas diferencias importantes. El relato de Hutcheson del sentido moral —como he defendido antes— es susceptible de una amplia gama de interpretaciones. Podría presentarse plausiblemente como cognoscitivista: distinguimos a los virtuosos de los viciosos como distinguimos la luz de la oscuridad. Y puede representarse plausiblemente como nocognoscitivista: distinguimos a los virtuosos de los viciosos, respondiendo a estímulos causales con un tipo de sentimiento en lugar de otro. Hume no sólo adoptó sin ambigüedades la segunda postura como propia, sino que a la vez, pensó que no hacía más que repetir lo que había dicho Hutcheson. Por eso, al tratar de «las proposiciones de la moralidad» como aquellas que dan expresión de «las sensaciones de nuestros gustos y sentimientos internos», Hume pretendía que «en esta opinión coincide con todos los antiguos moralistas, así como con Hutcheson...».

La ocasión para esta pretensión era la controversia que surgió acerca de la candidatura de Hume para la cátedra de filosofía moral en Edimburgo en 1745 (para un relato completo de este episodio, una obra indispensable es la de M.A.C. Stewart, *op. cit.*). En abril de 1745, el Consejo Municipal de Edimburgo había elegido a Hutcheson para que ocupara la cátedra vacante, sólo para descubrir, más tarde, su reticencia para abandonar Glasgow, lo cual le prohibía aceptar dicha propuesta. Hutcheson ya había expresado su reticencia privadamente en una carta en julio de 1744 a lord Minto, una carta que he citado antes al tratar de las características que se requerían de un profesor de filosofía moral. La lista de posibles candidatos sugerida por Hutcheson en esa carta incluía a William Cleghorn —el cual, de hecho, iba a recibir el nombramiento— pero no incluía a Hume. Y cuando se propuso la candidatura de Hume, Hutcheson parecía haber utilizado su influencia en contra de Hume —a la sorpresa, desagrado e indignación de éste—.

Con respecto a la falta de idoneidad de Hume para ostentar la cátedra —la cual, por ejemplo, requería que su poseedor instruyera acerca de las verdades de la religión racional de un modo que sería, al menos, congruente y en apoyo de la revelación cristiana— en retrospectiva, no cabe la menor duda. Robert Wallace, ministro de la *New North Church* en Edimburgo, el cual, apoyaba la candidatura de Hume, argumentaba que el *Treatise*, en cuanto obra anónima y juvenil, no debería admitirse como evidencia de las creencias de Hume. La implicación está clara: si se conociera con certeza que las creencias de Hume en el momento de su candidatura fueran las del *Treatise*, entonces los que le apoyaban tendrían que ponerse de acuerdo con los que se le oponían. Pero si, al respecto, la sorpresa declarada por Hume ante la oposición proporcionara evidencia ulterior de su falta de sinceridad en su presentación a la sociedad escocesa, no sería éste el caso de su reacción claramente genuina de sorpresa ante la oposición de Hutcheson. Y fue en su defensa anónima de su candidatura y de las opiniones expresadas en el *Treatise*, publicada en mayo de 1745 como *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh*, que Hume declaraba la concurrencia de su filosofía moral, tal como se expone en el *Treatise*, con la de Hutcheson.

Por lo tanto, podemos, al menos, sospechar que Hutcheson creía que la creencia de Hume en su acuerdo fundamental se basaba en que Hume había malinterpretado, en parte, la postura de Hutcheson. Es esclarecedor considerar sus actitudes tan diferentes hacia Cicerón y en particular hacia el *De Officiis*. Los escritos de Cicerón eran textos canónicos para la educación escocesa de los siglos diecisiete y dieciocho. Hume habría encontrado a Cicerón en Edimburgo, primero en su curso de retórica en el primer año, y después, si William Law siguiera con la práctica común escocesa,

en las clases de Law de filosofía moral. Y demostraba a lo largo de su vida y a lo largo de su obra publicada un conocimiento extenso y un acuerdo con los escritos filosóficos de Cicerón. Así también Hutcheson; y su desacuerdo en la comprensión del *De Officiis* es, por ello, mucho más llamativo.

En su carta de 1739 a Hutcheson Hume había tratado de *De Officiis* como una obra que presentaba un catálogo de las virtudes preferible a aquél presentado por el autor puritano de *The Whole Duty of Man*. Iba a reiterar esta preferencia en *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (apéndice IV, nota al párrafo 266). Y está claro, entonces, que Hume comprendió que Cicerón en *De Officiis* había pretendido proporcionar el mismo tipo de especificación práctica completa de la vida moral que el autor de *The Whole Duty of Man* también había pretendido proporcionar. Ciertamente, la queja de Hume en la *Enquiry* era precisamente que el segundo había restringido la expresión de sentimientos morales a un sistema demasiado estrecho.

Es casi cierto que Hume no sabía que Hutcheson había adoptado un punto de vista un tanto distinto de *De Officiis*. Esto es así porque Hutcheson no había publicado nada sobre este tema a lo largo de su vida. Unicamente en las versiones latinas e inglesas póstumamente publicadas de la *Institutio*, en las que se encuentra lo esencial de las lecciones que dictó en Glasgow, que les amonestó sobre la mala interpretación de *De Officiis*. Y quizá fuera, en realidad, la visión de Hume de Cicerón lo que ocasionó esta advertencia: «El diseño de los libros *De Officiis* de Cicerón tan justamente admirado por todos, ha sido malinterpretado por algunos hombres muy ingeniosos, los cuales hablan de estos libros como si estuvieran pensados para un sistema completo de moral o ética...». No obstante, como advierte Hutcheson, Cicerón supuestamente seguía en esta obra a «los estoicos», los cuales, «habían distinguido tajantemente entre la *virtud*, que ellos consideraban como el único bien, y las *officia*, o deberes externos de la vida, que consideraban estos deberes entre las *cosas indiferentes*, ni buenos ni malos moralmente». Por tanto, *De Officiis* no es, según Hutcheson, acerca de la virtud ni de las virtudes; está pensado para aquellas personas en estados superiores, ya instruidos en la virtud, para enseñarles cómo «comportarse en la vida, de tal modo que en perfecta consistencia con la virtud puedan ganar un gran interés, poder, popularidad, altos oficios y gloria» (Introducción, *Institutio*).

Que Hume y Hutcheson hubieran entendido distintamente a Cicerón apenas es sorprendente. Cicerón había demostrado a través de una larga historia que sus escritos pueden ser utilizados para una variedad de fines por autores de muy diferentes e incompatibles pelajes. Agustín, inspirado primero hacia la persecución durante toda una vida de la investigación filosófica por el *Hortensius* de Cicerón, había utilizado su lectura de Cicerón de tantas maneras que Cicerón se convirtió en uno de esos relativamente pocos autores antiguos indispensables para los estudiosos medievales. No obstante, en el renacimiento de los siglos decimoquinto y decimosexto Cicerón llegó a ser fuente para un tipo de humanismo antagónico a la tradición agustiniana, aunque sus escritos permanecían como parte del acervo compartido de textos aceptados por los estudiosos de cualquier punto de vista, incluso aquellos cuyo agustinismo era de corte calvinista.

La crianza presbiteriana de Hume, particularmente como estudiante en Edimburgo, le había familiarizado —como ya hemos visto— con la apelación a Cicerón; y Peter Jones ha identificado la gama de temas filosóficos en su tratado del que Hume o bien ciertamente, o con bastante probabilidad, podía haberse inspirado en tesis o argumentos de Cicerón (*Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*,

Edimburgo, 1982, pp. 29-41). Pero aunque está claro que Hume había leído extensamente a Cicerón, su lectura de primera mano de los textos estaba complementado e influido por la versión de Cicerón de Pierre Bayle en su *Dictionnaire historique et critique* (2 vols., Rotterdam, 1695 y 1697), la fuente —especialmente en su segunda edición ampliada (Rotterdam, 1702)— para tantos autores del siglo dieciocho. Por supuesto que Cicerón había entendido las leyes de la naturaleza como promulgadas enteramente por una razón que instruye y manda sobre las pasiones de una persona virtuosa; y esta visión está tan reñida con la teoría del sentido moral de Hutcheson que sólo cabía esperar que Hutcheson tuviera que discriminar entre el consejo práctico que aceptaba, a los actuales «encargados» y a los potenciales «encargados» de *De Officiis*, y la epistemología moral de Cicerón, que hubiera tenido que rechazar.

Pero puesto que la epistemología moral de Hume estaba todavía más reñida con la de Cicerón que con la de Hutcheson, podíamos haber esperado que Hume le repudiara también a Cicerón en este ámbito. Hume, sin embargo, casi ciertamente le estaba siguiendo a Bayle, el cual, en sus comentarios acerca de las opiniones de Cicerón en su artículo de diccionario sobre Ovidio (debo esta intuición a Peter Jones, *op. cit.*, p. 5) describe a Cicerón como aquel que se refiere a «*l'esclavage de la raison*» de las pasiones en una sentencia cuya traducción inglesa en 1739 se convirtió en: «*reason had become the slave of the passions*», un anticipo claro de la propia visión de Hume. Es Bayle, entonces, y no Cicerón, aquel que influye en Hume en este punto; y desde esa perspectiva proporcionada por Bayle, el contraste agudo entre la visión ciceroniana de la razón y la de Hume podía haber parecido menos importante de lo que realmente es para nosotros.

Hume, entonces, se inspira en Cicerón de modo muy diferente a aquellos que, en el siglo dieciocho, continuaban o revisaban la tradición estoica. En los cuatro ensayos que representan posturas de la filosofía antigua —«El epicúreo», «El estoico», «El platónico» y «El escéptico»— publicados en 1742, claramente es el escéptico —un escéptico sobre las conclusiones del debate metafísico, no sobre los fundamentos de la moralidad— el que mejor representa las mismas actitudes de Hume. Y en este renacimiento del escepticismo académico, Hume, de nuevo, estaba realmente más cerca de Cicerón; mucho más cerca, ciertamente, de lo que Hutcheson había estado jamás. Porque era en el modo en que Hume era capaz de combinar un escepticismo metafísico mitigado con una falta de escepticismo en los asuntos morales donde aparecía la mayor diferencia entre Hume y Hutcheson. Esta diferencia se debe, en parte, al grado distinto en el que cada cual estaba influido por su lealtad al camino de las ideas. La lealtad de Hume era más completa, filosóficamente más sofisticada, y basada en una lectura más amplia que la de Hutcheson. Una vez más, no sólo era cuestión de una lectura amplia, pero al menos en principio, era así. Hutcheson no sólo había utilizado a Shaftesbury, sino también a Locke y a Malebranche para sus propios fines, mas Hume se sumergía en estos autores de una manera que Hutcheson jamás había hecho, y además también lo hacía en Descartes y en Berkeley. Igualmente se familiarizó con los escritores originales de Port-Royal y con el intento de J.P. Crousaz de modernizar la lógica de Port-Royal en su *La logique, ou système de réflexions qui peuvent contribuer à la netteté et a l'éntendue de nos connaissances* (1712). Su visión de la historia de la filosofía, fuera la que fuera cuando completó sus estudios universitarios, llegó a ser en general —y no sólo en relación con Cicerón— aquella proporcionada por Bayle.

Peter Jones, al observar cuán pocos de los autores en los que se había inspirado Hume fueron realmente citados por Hume (*op. cit.*, p. 10), señala que tanto Locke

como Descartes nombran incluso a menos. Lo que Jones no añade, pero que podía haber añadido, es que la lealtad consistente al camino de las ideas por su propia naturaleza excluye el reconocimiento del endeudamiento intelectual fundamental con los escritos filosóficos. Todos los materiales para el relato de cualquier autor particular acerca de la percepción, del pensamiento, del conocimiento, de las pasiones, de la voluntad y las creencias que los expresan han de sacarse —independientemente de que la versión del autor particular del camino de las ideas sea cartesiana o empirista— del acervo de impresiones e ideas presentes en la conciencia de una mente individual —la del autor—. El punto de vista de la primera persona no es sólo aquel con que, desde la postura del camino de las ideas, tenemos que empezar, sino también aquel desde el cual todo —incluido lo que conocemos por los demás— tiene que comprenderse como algún aspecto más de mis impresiones e ideas.

De hecho, era este punto de vista radical de la primera persona el que Hutcheson nunca había adoptado. Hume lo asumió sistemáticamente con las primeras frases del Libro I del *Treatise*. El autor de la única recensión del *Treatise* que apareció en una revista de Londres, la *History of the Works of the Learned* (noviembre y diciembre 1739) se queja de que «Esta obra rezuma de egotismos. El autor apenas utilizaría esa forma de hablar con mayor frecuencia si se tratara de sus propias memorias». Lo que se le había escapado al autor poco lúcido de aquella recensión era el hecho de que toda obra filosófica de un seguidor consistente del camino de las ideas no puede ser sino su propia memoria.

El problema central de Hume al estructurar el *Treatise* habría sido, entonces, el de cómo pasar de la concepción del yo del Libro I a las relaciones en el ámbito moral del Libro III, las cuales son susceptibles de caracterización y de explicación sólo en términos disponibles y específicos de un observador de tercera persona. La solución de Hume a este problema llega mediante la doctrina de las pasiones en el Libro II, pero para entender esa doctrina como solución a este problema particular, es necesario decir algo más acerca de las dimensiones del problema. Un modo de hacerlo es en términos de la cuestión planteada por Hume acerca del concepto de la identidad personal.

La identidad se adscribe socialmente. El ser una y la misma persona significa satisfacer los criterios por los cuales los otros imputan la identidad, y sus criterios de identidad gobiernan y se incorporan en sus adscripciones de responsabilidad y de imputabilidad. La responsabilidad de cada persona es lo que puede imputársele a esa persona como causa originante; y que se prolonga en el tiempo en el que un relato verdadero de primera persona de acciones y pasiones suyas pueda darse, y que ella pueda tomarse como la responsable de semejante relato. Puesto que la vida moral y práctica de las sociedades siempre requiere semejante responsabilidad e imputabilidad, y puesto que los conceptos morales y prácticos de una sociedad siempre se articulan como miembros de un conjunto, más o menos coherente, en el que el uso de una variedad de juicios valorativos y prácticos presupone la aplicabilidad de los conceptos de responsabilidad y de imputabilidad, no hay ninguna sociedad en la que la posesión de una concepción más o menos compleja, públicamente utilizable y de tercera persona de la identidad personal no se presuponga en el discurso diario. Pero si cambiamos nuestro punto de vista de la tercera persona a la primera persona adoptada por los seguidores del camino de las ideas, la cuestión cambia de cariz.

Puesto que desde la postura del camino de las ideas mi relato de mí mismo sólo puede derivarse de lo que se me presenta y de un punto de vista de primera persona, mis impresiones y mis ideas, y por tanto, todas las concepciones socialmente adscritas

desaparecen de la vista, en realidad, todo lo que podría constituir mi identidad personal necesariamente también desaparece de la vista. Entre los diferentes estados y episodios del sí mismo puede discernirse una variedad de relaciones; pero ninguna fuera ni por encima de aquellas. Por tanto, cualquier creencia en la identidad personal que sea algo más que una creencia en tales relaciones deviene a ser una ficción filosófica poco fiable, como le parece a Hume en la sección VI de la parte IV del libro I del *Treatise*. Así, el relato de los juicios y las relaciones sociales y morales en el libro III evidente e inevitablemente presupone —aunque nunca lo expresa explícitamente— una creencia en la identidad personal; y sin embargo, la creencia en la identidad personal, aparentemente había sido privada de justificación racional por el argumento del libro I. ¿Cómo ha de hacerse esta transición?

Se hace por medio de la teoría de las pasiones propuesta en el Libro II. El Libro II comienza por el mismo lugar que el Libro I, con una reafirmación de que «todas las impresiones de mi mente pueden dividirse en impresiones e ideas», y la identificación de «las pasiones y de los otros sentimientos que se les parecen» como «secundarias, o impresiones reflexivas», que «proceden de algunas de éstas, las originales, bien inmediatamente, bien por la mediación de su idea». Las pasiones, sin embargo, tienen una propiedad que las distingue de las impresiones primarias. No sólo son estados ni ocurrencias, que en cuanto tal, tienen causas, sino que algunas de ellas también tienen una dirección interna a ellas, una dirección hacia objetos intencionales —Hume no utiliza la expresión de «intencionalidad», pero es completamente adecuada— que son ideas específicas de tipos particulares de pasiones. Esas pasiones en las que una idea es un componente esencial, las llama Hume «pasiones indirectas»; y son éstas las que desempeñan un papel central al generar esas acciones que constituyen los intercambios y las transacciones de la vida social.

De gran importancia para estos temas es el relato de Hume acerca de las pasiones de orgullo y de humildad, las cuales, «aunque directamente contrarias, sin embargo, tienen el mismo objeto. Esto es el sí mismo...» (*Treatise* II, i, 2). Es verdad que Hume, la primera vez que introduce este concepto, caracteriza al sí mismo en términos sacados del libro I y por tanto, del camino de las ideas: «esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas, de las que tenemos una íntima memoria y conciencia». Pero este sí mismo en cuanto objeto intencional de las pasiones de orgullo y de humildad es tratado de aquí en adelante como un objeto unitario y unificado. Sin embargo este sí mismo, mi «sí mismo», del que mi idea informa mis pasiones de orgullo y de humildad, no es sólo el sí mismo que subyace en relaciones cruciales con estas pasiones.

Según el punto de vista de Hume, son las acciones de los demás, entendidas como signos o síntomas de sus caracteres (III, iii, 1), las cuales se cuentan entre las causas principales por las que cada persona particular sienta orgullo o humildad. Porque el orgullo está íntimamente ligado al deseo de una buena reputación (II, ii, 1). Y las cualidades de las que nos enorgullecemos son las mismas por las cuales buscamos la admiración de los demás, y ellos, la nuestra. Así que el orgullo pide, o al menos, desea pedir, lo que Hume llama amor. Y la humildad, por consiguiente, pide el odio. Lo que apreciamos en nosotros mismos es el objeto de nuestro orgullo; lo que apreciamos en nosotros mismos cuando se presenta como la misma cualidad que pertenece a otro es el objeto de nuestro amor. Las concepciones de Hume de amor y odio, por tanto, no son independientes de sus concepciones de orgullo y de humildad. El amor y el odio, por lo tanto, requieren la misma concepción de identidad personal como aquella requerida por el orgullo y la humildad:

«Como el objeto inmediato de orgullo y de humildad es el sí mismo o la persona idéntica a sí misma, de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones somos íntimamente conscientes; así el objeto del amor y del odio es la otra persona, de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones no somos conscientes». (II, ii, 1).

Por lo tanto, las pasiones de cada persona se caracterizan forzosamente en parte como respuestas a otras que, a su vez, nos están respondiendo. De modo que en las reciprocidades y mutualidades de la pasión, bien sean armoniosas o antagónicas, cada cual se concibe a sí mismo como parte de una comunidad de «sí mismos», todos con una identidad que le adscriben los demás. La identidad personal en cuanto socialmente imputada ha surgido de la caracterización de las pasiones; y hasta tal punto se ha abandonado el camino de las ideas. Y por medio de este tratamiento de las pasiones y su consiguiente adopción de una postura —que el camino de las ideas por sí mismo no podía proporcionar—, Hume se traslada del escepticismo metafísico, aunque fuera un escepticismo mitigado, del Libro I a las posturas morales no-escépticas del Libro III, un contraste del que, claramente (gracias, en gran parte a David Fate Norman *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, Princeton, 1982), ahora, toda interpretación de Hume ha de dar cuenta.

Al restaurar al sí mismo su identidad social en el Libro II, por medio de su relato de la intencionalidad y la causalidad complejas de las pasiones, Hume creía seguirle a Hobbes, a Shaftesbury, a Mandeville y a Hutcheson, al dar un relato de la constitución de la naturaleza humana universal y de la sociedad humana en cuanto tal, aunque por supuesto, también creía —y con razón— que su relato era superior a cualquiera de los demás. Pero de hecho, las relaciones sociales —cuya caracterización emerge en la discusión de las pasiones, y las cuales se extienden y se sostienen entonces en las discusiones del juicio moral y de las virtudes y de los vicios en el Libro III— son específicas de un tipo particular de orden social y cultural; y probablemente, no podían ser de otra forma. Porque la dirección de las pasiones dentro de la vida social, en general, tiene que ser hacia objetos particularizados en alguna expresión cultural y social específica. Lo que humilla nunca es un insulto en general, sino siempre un insulto de algún tipo particular que tiene algún sentido particular para los habitantes de alguna cultura particular; lo que enorgullece nunca es una buena cualidad en general, sino siempre algún ejemplo particular de esta cualidad desarrollado, cultivado, demostrado y valorado de modos culturalmente específicos y en circunstancias socialmente específicas. Al no percibir que lo que tomaba como universal era, hasta cierto punto significativo, local y particular, Hume era como muchos de sus contemporáneos, quizá, como muchos de los seres humanos de su época. El interés yace no tanto en el tipo de error que cometió Hume cuanto en las consecuencias para sus propias doctrinas específicas. ¿Cuáles son, entonces, las formas y las actitudes sociales y culturales altamente específicas que Hume en el *Treatise* equivocadamente identificaba con la naturaleza humana en cuanto tal? ¿A qué tipo de orden social y cultural pertenecían?

Era, en primer lugar y más obviamente, un tipo de orden social al que la expresión de orgullo y de su contrario eran centrales. Según Hume, lo que nos mueve o bien a amar, o bien a odiar a los demás —como ya hemos visto— puede hacerlo única y exclusivamente en cuanto nos mueve al orgullo o a la humildad con respecto a nosotros mismos. Y más aún, nuestros juicios primarios de virtud y de vicio, los que de ningún modo dependen del razonamiento, sino que expresan esos placeres y esos dolores que han ocupado el lugar del sentido moral de Hutcheson, no son, ni más ni menos, que expresiones de orgullo, de humildad y de odio. Así Hume declara «que

estos dos particulares deben considerarse como equivalentes, con respecto a nuestras cualidades mentales, la *virtud* y la capacidad de producir amor u orgullo, el *vicio* y el poder de producir humildad u odio». (III, iii, 1).

Nos enfrentamos, entonces, a un tipo de orden social en el que las personas se valoran por referencia a esas cualidades suyas que son objetos de orgullo y de humildad tanto en sí mismas como en otros. ¿Cuáles son las cualidades que son objetos de orgullo? Hay muchísimas, y Hume no encuentra ningún principio unificativo entre ellas excepto su propia relación con respecto al orgullo. Entonces, sólo es un hecho absurdo para el tipo de orden social que Hume retrata, tanto que el orgullo —y su cohorte de pasiones— fije el valor, como que las cualidades particulares que Hume cataloga sean los objetos y causas del orgullo. Incluyen cualidades mentales: «hispa, buen-humor, erudición, valor, justicia, integridad»; cualidades corporales: «belleza, buen comportamiento, facilidad para los bailes, para el ejercicio ecuestre, para la esgrima y ... para la destreza en cualquier oficio manual o productivo»; y también «nuestro país, familia, hijos, parientes, riquezas, casas, jardines, caballos, perros y ropa...» (II, i, 2).

No obstante, sencillamente en cuanto objetos de orgullo, cuando estas cualidades son nuestras propias, o las queremos, cuando pertenecen a otros, estas cualidades no se valoran con independencia las unas de las otras. Los hombres se enorgullecen de las cualidades de amigos y de parientes, pero no cuando son pobres. «Del mismo modo que nos enorgullecemos de nuestras riquezas, para satisfacer nuestros gustos deseamos que cada uno, que tenga conexión con nosotros, también las posea, y nos da vergüenza cualquiera que sea malo o pobre, entre nuestros amigos y parientes» (II, i, 9). Los hombres no sólo se enorgullecen de sus personas sino también de sus «casas, equipamientos o muebles» (II, i, 5), en la medida en que sean bellos y útiles: «El orden y la conveniencia de un palacio no son menos esenciales a su belleza que su mera figura y apariencia» (II, i, 8). Los hombres se enorgullecen de la antiguedad de sus familias pero prefieren hacerlo cuando «sus antecesores de varias generaciones hayan sido los propietarios del mismo pedazo de tierra...» (ibid.) y cuando la herencia haya estado enteramente con la línea masculina. Los hombres se enorgullecen de la «destreza en cualquier empresa manual o manufactura», pero como entre el fabricante y el dueño de algo, es el dueño aquel cuyo orgullo queda enaltecido, como comenta Hume que «el primer mecánico que inventó un buen implemento para escribir, produjo orgullo en aquel que fue dueño de éste...» (II, i, 3), y que es así, como era de esperar, puesto que «la relación que más se aprecia, y la que entre todas más comúnmente produce la pasión de orgullo, es la de *propiedad*» (II, i, 10).

La propiedad y las reglas para su protección y transmisión —las reglas que, según el punto de vista de Hume, especifican el contenido de la justicia— se convierten, entonces, en el punto focal del orgullo, del amor, del odio y de la humildad. Según Hume, nuestras pasiones son tales que producen en nosotros una definición de nuestros intereses en términos de nuestra relación con la propiedad; y es en cuanto somos o no propietarios, de modos y grados particulares, que participamos en esos intercambios y transacciones sociales cuyo resultado o bien es el incremento o bien la disminución, del orgullo y del amor experimentado por individuos particulares. Los derechos de propiedad son absolutos. No hay ni puede haber un criterio externo a ellos a la luz del cual alguna distribución particular de propiedad pueda valorarse como justa o injusta (III, ii, 6). La justicia, según este punto de vista, sirve los fines de la propiedad y no viceversa.

HHL

Un sistema en el que el orgullo por las casas y por otras posesiones semejantes, y por el lugar de uno dentro de una jerarquía, es la piedra angular de una estructura de reciprocidad y mutualidad, en la que la propiedad determina el rango, y en la que la ley y la justicia tienen como su función distintiva la protección de los propietarios, de modo que los principios de justicia no proporcionan ningún fundamento reconocible de apelación en contra del orden social: éste es el tipo de orden social y cultural retratado por Hume en el *Treatise*, como aquel que demuestra las características de la naturaleza universal humana; pero es también, por supuesto, el tipo de orden social y cultural descrito por Roy Porter como constituyente del modo de vida altamente específico de la clase terrateniente inglesa del siglo dieciocho y de sus clientes y dependientes. Lo que Hume presenta como la naturaleza humana en cuanto tal resulta ser la naturaleza humana inglesa del siglo dieciocho; y ciertamente, sólo una variante de ella, aunque fuera la dominante (véase las referencias a Roy Porter *English Society in the Eighteenth Century*, capítulo XI).

Por tanto, Hume en el *Treatise* utiliza materiales proporcionados por su propio desarrollo y transformación del camino de las ideas —en la versión filosóficamente más sofisticada de ese camino que jamás iba a lograrse— para articular en términos filosóficos los conceptos y las tesis incorporadas en el pensamiento y en la práctica del orden social y cultural inglés dominante. Desde la postura proporcionada por esta articulación entró en dos debates separados: aquel de ámbito mayor de la filosofía internacional en el que retaba posturas tan variadas como las de Locke, Clarke y Wollaston en Inglaterra, de Pascal y Malebranche en Francia, y de Berkeley en Irlanda; y aquel del debate interno de Escocia entre los protagonistas que quedaban de las tradiciones escocesas de pensamiento todavía anclados en el siglo diecisiete, y aquellos para quienes Escocia no tenía ningún futuro viable excepto el de la integración y la asimilación en los modos comerciales, financieros, políticos, sociales y culturales de un mundo más amplio, esencialmente inglés. En su teoría así como en su propia vida, Hume era un asimilacionista cien por cien, quizá sólo inferior en influencia a Adam Smith. Arrojan una importante luz sobre este asunto no sólo los ensayos en los que Hume abogaba por políticas particulares en las esferas de la economía y de la política, sino también las otras dos expresiones tardías del punto de vista fundamental de Hume: sus críticas literarias y su *The History of England*.

E.C. Mossner (*The Life of David Hume*, segunda edición, Oxford, 1980, p. 386) habla del motivo de Hume para defender al poeta escocés William Wilkie como uno que surge de «impulsos patrióticos». Pero de hecho, la obra de Wilkie —que era ministro de la parroquia de Ratho en Midlothian— que Hume alababa y defendía contra una reacción hostil, eran los nueve libros de la *Epigoniada*, un poema basado en el libro IV de la *Ilíada*, que no era otra cosa que una imitación inferior de Pope. Y la poesía del ciego Thomas Blacklock —también alabada por Hume en cuanto poeta escocés— no consistía en otra cosa que en resonancias fáciles de los poetas ingleses que había leído en su niñez, entre los que figuraba, principalmente, Addison y Pope. Hume no demostró ningún interés por otro aspecto un tanto diferente de la obra de Wilkie, aquel que iba a dar lugar al «*The Hare and the Partan*», publicado en un libro de fábulas unos cuantos años tras la muerte de Hume, en el que Wilkie escribió en el dialecto escocés de Midlothian. Es decir, Hume alababa a los poetas escoceses exclusivamente por asemejarse a los poetas ingleses tanto como les fuera posible.

De modo paralelo en *The History of England* condenaba las acciones y las instituciones escocesas por ser distintas de las acciones y las instituciones inglesas, o

mejor dicho, por ser desemejantes de las acciones y de las instituciones inglesas que bien por su espíritu, o bien por sus esfuerzos, podrían entenderse como precursores del orden social cuyo dominio finalmente fue establecido por la revolución guillermina de 1688 —ese mismo orden social cuyos aspectos claves reaparecen en la filosofía moral y política de Hume como propiedades de la naturaleza humana universal—. Desde la atalaya que nos proporciona una narrativa construida para mostrar el progreso hacia ese orden social, los asuntos de Escocia necesariamente aparecerían como un conjunto de episodios marginales, episodios que muestran característicamente pasiones anormales reforzadas por incomprensiones sistemáticas de la relación de la pasión y del interés con los principios. Los presbiterianos de la década de los 1640 aparecen en los comentarios más favorables de Hume como «rígidos eclesiásticos», los rebeldes aliancistas como «fanáticos» y «entusiastas». El logro extraordinario de Stair en la jurisprudencia pasa inadvertido para Hume, sin duda porque no tenía efecto alguno en la historia inglesa.

Lo que queda manifiesto en los juicios de la *History* estaba latente en los del *Treatise*. La postura que subyace e informa tanto los propios juicios particulares de Hume en el *Treatise* como el tipo de juicio valorativo que describe como expresión de las pasiones, es la postura presupuesta por el vocabulario valorativo compartido por el orden social inglés dominante. Y es importante para el relato de Hume de los juicios valorativos y prácticos que los individuos dentro de semejante orden social sean capaces de utilizar uno y el mismo vocabulario valorativo compartido. ¿Cómo se hace posible semejante vocabulario?

Cada juicio valorativo y práctico particular es, por supuesto, la expresión de la pasión o de las pasiones particulares de algún individuo. Pero el vocabulario común en el que semejantes juicios se formulan, y que nos capacita para responder tanto a los juicios como a las acciones de los demás con nuestros juicios y acciones propios, depende y en sí mismo es una expresión del acuerdo y de la concurrencia de las pasiones de cada uno de nosotros con las de los demás según los patrones de reciprocidad y de mutualidad que constituyen las transacciones de una sociedad. Los juicios anormales con respecto a las normas socialmente establecidas son el resultado de pasiones anormales; pasiones que tienden a romper la armonía del intercambio social. Cada uno de nosotros, en ocasiones, puede estar sujeto a estas pasiones anormales, en virtud de nuestros intereses particulares y de nuestra parcialidad hacia nuestras propias personas, propiedades y familiares. Como consecuencia, tendemos a expresar la parcialidad interesada de nuestros apegamientos apasionados, en lugar de la postura impersonal desde la cual cada individuo expresa en sus juicios la lealtad a la mutualidad y a la reciprocidad ordenadas de las pasiones. Si esta tendencia se dejara sin corregir, disolvería los acuerdos en la acción y en la pasión que se presuponen en la expresión valorativa compartida, en el lenguaje de las virtudes y de los vicios. Pero esta tendencia en general se controla —aunque no siempre— por la influencia de reglas generales que corrigen nuestras valoraciones; de modo que hablamos justamente a partir de una postura impersonal por lo que se refiere al tiempo, al lugar y al apego y no desde nuestra perspectiva propia, parcial y limitada (*Treatise* III, 3, 1). La palabra «perspectiva» está bien empleada aquí, puesto que las reglas generales que gobiernan nuestras valoraciones funcionan del mismo modo que las reglas de percepción —como las reglas de perspectiva, por medio de las cuales hacemos juicios de la forma, del tamaño y de la distancia de tal modo que cualquiera puede estar de acuerdo con sus juicios, en lugar de juzgar exclusivamente cómo la

forma, el tamaño y la distancia aparecen a cada individuo desde su punto de vista particular—.

Así que según el relato de Hume, los juicios prácticos presuponen una reciprocidad socialmente ordenada de las pasiones, una reciprocidad en la que los momentos claves se caracterizan en términos de orgullo, humildad, amor y odio, junto con las relaciones de propiedad, parentesco y jerarquía que desempeñan un gran papel en proporcionar los objetos y las causas de esas pasiones. Por tanto, las características de un tipo muy específico de orden social están presupuestas en esos juicios; y para defender el relato de Hume sería necesario mostrar que cada orden social actual o bien es, o no es, del tipo que cabe explicarse o no por los propios principios de Hume. La psicología filosófica de Hume no proporciona los fundamentos de la filosofía política de Hume independientemente de esa filosofía política. Las tesis fundamentales de la filosofía política están presupuestas ellas mismas por el relato de la interrelación ordenada de las pasiones. En este respecto, merece la pena comparar a Hume con Aristóteles.

Los relatos de Aristóteles del razonamiento práctico y de la justicia requieren —como ya he dicho antes— un tipo específico de contexto, el de una sociedad estructurada en términos de formas sistemáticas de actividad, dentro de cada cual bienes específicos se reconocen y se persiguen; mientras que dentro del orden social global, la actividad de la política proporciona a los habitantes de la *polis* modos de comprender y de perseguir esos bienes de una manera integrada, de modo que lo bueno y lo mejor pueda lograrse. Los relatos de Hume, por contraste, requieren —como he defendido— un tipo muy diferente de contexto, el de una sociedad estructurada en términos de modos de satisfacer el deseo, dentro del cual las transacciones y los intercambios para el beneficio mutuo se organizan; mientras que el orden social global proporciona formal e informalmente el sostenimiento y la puesta en vigor de las relaciones incorporadas en tales transacciones e intercambios. El contexto social presupuesto por Aristóteles es uno en el que la valoración está primariamente en función del logro de los fines de la actividad; el de Hume es uno en el que la valoración está primariamente en función de la satisfacción de los consumidores. El individuo imaginado por Aristóteles participa en el razonamiento práctico no sólo en cuanto individuo, sino también en cuanto ciudadano de una *polis*; el individuo imaginado por Hume participa en el razonamiento práctico en cuanto miembro de un tipo de sociedad en la que el rango, la propiedad y el orgullo estructuran los intercambios sociales.

El paralelismo entre la relación de la teoría aristotélica con su contexto social y la de Hume con el suyo puede llevarse un paso más adelante. Cada uno argumentaba desde una situación en la cual los miembros de su sociedad se enfrentaban a alternativas de gran escala. Aristóteles se enfrentaba tanto con la renovación simplista por parte de Isócrates de la visión periclea como con el impacto de los modos de vida persas en los griegos y en los macedonios. De modo similar, Hume tenía que argumentar en contra de las concepciones del orden social —junto con sus repercusiones— derivadas de la teología y el derecho escocés del siglo diecisiete. El *Treatise*, por tanto, era un documento político; y no sólo con respecto a aquellas partes en las que cuestiones acerca del gobierno y de la lealtad política se discutían explícitamente. Si nada más salir de la imprenta, se hubiera leído y aceptado generalmente en Escocia —como de hecho, no sucedió— habría provocado una subversión entre los miembros de las clases educadas en sus creencias fundamentales con respecto al mantenimiento de una identidad cultural distintivamente escocesa. Y lo habría hecho

por medio de un relato de la justicia y del papel del razonamiento en el origen de una acción muy discordante no sólo con la versión elaborada por los aristotélicos calvinistas del siglo decimoséptimo escocés sino también con la del mismo Aristóteles. Me dedicaré en adelante a exponer los detalles de semejante relato.

HHL

CAPITULO XVI

LA RACIONALIDAD PRACTICA Y LA JUSTICIA SEGUN HUME

HHL

Los materiales de los que Hume construyó su relato del lugar del razonamiento en el origen de la acción se derivaban, en gran parte, de su herencia hutchesoniana. Lo que inmediatamente precede a la acción es un esfuerzo de la voluntad (*Treatise* I, i, 4). Hutcheson había aceptado lo que llamaba —de acuerdo con los libros tercero y cuarto de las *Oraciones Tusculanas* de Cicerón— «la vieja división de los movimientos de la voluntad en cuatro especies generales, el deseo, la aversión, la alegría y el dolor» (*System* I, i, 5). Y para Hume, un esfuerzo de la voluntad no es otra cosa que un efecto de ese dolor o de ese placer que da lugar inmediatamente a las pasiones directas: «De este tipo son *el deseo y la aversión, el dolor y la alegría, la esperanza y el miedo*» (*Treatise* III, iii, i).

Son, por lo tanto, impresiones de un cierto tipo las que constituyen las pasiones, bien sean directas o indirectas; y son éstas las que engendran la acción. Del mismo modo que ninguna otra cosa que no sea una pasión o unas pasiones puede producir una acción, así también nada puede inhibir la operación de una pasión excepto alguna otra pasión. El tipo de conflicto más importante que puede ocurrir entre pasiones es aquel entre una pasión tranquila y una pasión violenta. Las pasiones tranquilas son de dos tipos: «o bien ciertos instintos originariamente implantados en nuestras naturalezas, como la benevolencia y el resentimiento, el amor a la vida, la bondad hacia los niños; o el apetito general hacia el bien y la aversión hacia el mal, considerados sencillamente como tales» (*Treatise* II, iii, 3). Es decir, son pasiones dirigidas a ciertos tipos muy generales de bienes, los que los seres humanos tienden a perseguir una y otra vez a lo largo de sus vidas. Las pasiones violentas, por contraste, se expresan por medio de reacciones fuertes e inmediatas a situaciones particulares, como aquellas del sufrimiento de algún daño por parte de otro, o de una amenaza inmediata de cualquier mal grave. Me vuelven insensible a «toda consideración de placer y ventaja para mí mismo». Entonces llamamos virtud —la virtud de la fortaleza de mente— el cultivo y el suscitar de las pasiones tranquilas con el interés de inhibir las violentas. Porque las pasiones violentas van en contra de nuestros intereses.

Está claro, entonces, que podemos razonar y de hecho, razonamos *acerca de* las pasiones. Pero ningún razonamiento, ni siquiera ese mismo razonamiento, nos puede mover a actuar jamás. La razón es capaz, cuando se ejerce, de pronunciarse sobre si las ideas tienen o no impresiones correspondientes —es decir, de informarnos de las cosas de hecho— y de mostrar la relación de una idea a otra —o sea, de informarnos

sobre la verdad matemática y la validez de las inferencias—. Pero incluso su ejercicio en estos aspectos tiene que motivarse por alguna pasión. A partir de un punto de vista platónico o aristotélico —como habíamos señalado antes— la racionalidad se ejerce en sus propias formas de actividad específicas con sus bienes propios —sus fines propios internos a esas actividades—. Desde ese punto de vista, las pasiones, ciertamente, deben educarse y reorientarse de modo que el ser humano en cuanto ser racional pueda perseguir esos fines específicos a esa racionalidad. Pero según Hume, no hay ni puede haber semejantes fines. Los fines a los que una actividad racional de cualquier tipo se dirige se establecen y deben establecerse por alguna pasión.

Según Hume, la verdad en sí misma —aparte de su utilidad para nuestro conocimiento de verdades particulares o para la satisfacción de nuestra curiosidad en circunstancias particulares— no es un objeto de deseo. Pero entonces, ¿cómo explicamos la búsqueda de la verdad mediante la filosofía? La respuesta de Hume es que el placer de la filosofía y de la investigación racional en general «consiste principalmente en la acción de la mente, y en el ejercicio del genio y del entendimiento en el descubrimiento o en la comprensión de cualquier verdad» (*Treatise* II, iii, x). La filosofía —así parece— es como la caza de aves silvestres; en ambas actividades la pasión encuentra su satisfacción en los placeres de la persecución. Y esta visión de la filosofía encaja muy bien con el lugar que le hemos asignado dentro del orden social y cultural inglés y «anglicizante» dominantes. La filosofía es una vocación deleitosa para aquellos cuyos talentos y gustos resultan ser del tipo requerido, así como la caza es una vocación deleitosa para aquellos cuyo talento y gusto son para *eso*. Lo que la filosofía no puede tener —según esta perspectiva— es nada semejante con el lugar que se le asignaba en la tradición escocesa anterior, para la cual era —junto con la teología— la disciplina cuyas investigaciones proporcionan la justificación racional de los principios metafísicos y morales constitutivos del orden político y social. Es un lugar común que Hume aspiraba a despojar la teología de su importancia tradicional. Lo que no se dice tanto es que la misma filosofía —según el punto de vista de Hume— se convierte en una actividad mucho menos importante.

La razón, por tanto, no nos puede motivar. Y las pasiones —que sí nos motivan— no son, en sí mismas, ni razonables ni no-razonables. «Una pasión es una existencia original, o, si se quiere, una modificación de la existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa, que la convierta en una copia de cualquier otra existencia o modificación» (*Treatise* II, iii, 3). Por lo tanto, las pasiones son incapaces de verdad o de falsedad. Ni pueden tener ni dejar de tener garantía racional, ni pueden ser congruentes ni inconsistentes con los requerimientos de la razón. Los lectores ingleses del siglo dieciocho de Hume no se oponían a esta tesis, presumiblemente porque reconocían en el relato de las pasiones de Hume la estructura de sus propios modos de sentimiento. Los críticos modernos de Hume, sin embargo, a menudo le han atacado justamente en este punto, diciendo que los sentimientos presuponen o incorporan juicios o creencias de un modo que queda excluido en el relato de Hume (*véase*, por ejemplo, Jerome Neu *Emotion, Throught and Therapy*, Berkeley, 1977, especialmente pp. 36-45). El error aquí yace en suponer que lo que Hume y otros escritores del siglo dieciocho quieren decir con «pasión» es lo que los escritores del siglo veinte quieren decir con «sentimiento».

Para Hume, las pasiones son preconceptuales y prelingüísticas. Esto le permite hablar de «la correspondencia de las pasiones en los hombres y en los animales» (*Treatise* II, i, 12). Los juicios o las creencias, desde luego, pueden unirse o asociarse

contingentemente con las pasiones; pero como ya había señalado, la pasión es bastante distinta del juicio y de las creencias, y tiene unas propiedades un tanto distintas. Por contra, lo que nosotros llamamos sentimiento es una regularidad compleja según un patrón en la acción, de tal modo que cada elemento es una parte necesaria del todo. Entonces, la relación del juicio o de la creencia al sentimiento no es la asociación puramente contingente del juicio a la pasión que Hume había descrito. La transición del lenguaje de las pasiones al de los sentimientos en el curso de los dos siglos que nos separan de Hume requirió un conjunto de transformaciones en la conceptualización de la relación de los sentimientos a la acción que, en parte, era una condición y en parte, un resultado, de la obra de los grandes novelistas. Fueron ellos los que ayudaron a trasladarnos de la sociedad de los sentimientos humeanos —sentimientos que son simples conjunciones de juicio y pasión, bien sean tranquilas o violentas— habitada por los personajes de Sterne, Fielding y Henry Mackenzie mediante la integración según un patrón de sentimiento, juicio y acción alcanzada tanto en las descripciones de los grandes novelistas del siglo diecinueve como en el tipo de personaje que realmente habitaba el mundo social que describían, al mundo todavía más complejo de sentimiento sobre sentimiento que —al convertir los elementos de esos patrones en objetos intencionales— desintegraron el sentimiento según un patrón en momentos o segmentos de conciencia, contenida, de alguna forma en la obra de Joyce, de otra en la de Virginia Woolf.

Entender esa historia significa distanciarnos, de algún modo, tanto del mundo de Hume como de Hume mismo. Nos permite, ciertamente, discernir una posible tesis humeana acerca de la modernidad según la cual las complejidades del sentimiento post-humeano se toman como ocultadoras de los elementos de la vida mental mucho más alcanzables por introspección para los seguidores del camino de las ideas del siglo diecisiete y dieciocho. Y rescata el relato de Hume de las pasiones de la crítica anacrónica. Pero también es importante no malinterpretar el relato de Hume de otro modo.

Anthony Kenny ha afirmado que «Hume niega muy explícitamente la intencionalidad de las pasiones», citando el pasaje del *Treatise* III, iii, 3, que había traído a colación antes (*Action, Emotion and Will*, Londres, 1963, p. 25). Si fuera éste el caso, las pasiones no podrían tener —como claramente tienen, según el relato de Hume— objetos intencionales. El vocabulario de la intencionalidad no era disponible para Hume —como había dicho antes—; pero él entiende los objetos de las pasiones particulares en ocasiones particulares como internos a esas mismas pasiones como requiere la intencionalidad. La pasión misma no es una representación; pero contiene una representación de su objeto, una que podemos caracterizar —aunque el poseedor de la pasión no necesite hacerlo— con frases tales como «para conseguir tal o cual cosa» o «para tener tal o cual» o «para hacer tal o cual» o «para ser tal o cual». Las pasiones se dirigen hacia objetos; y es sólo porque así se dirigen —y en la medida en que dirigen— que motivan las acciones humanas de un modo en lugar de otro.

Los comentaristas que han reconocido la intencionalidad de las pasiones humeanas, no obstante, a veces adscriben equivocadamente a Hume la opinión de que hay juicios internos a las pasiones. No sólo no hay nada en el texto de Hume que dé pie a esto, sino que claramente va en contra del sentido global de su relato. Una pasión no es cualquier tipo de razón para la acción; ni nos porporciona ningún tipo de razón para la acción (para un ejemplo de la opinión que aquí discuto *véase*: Donald Davidson «*Hume's Cognitive Theory of Pride*» in *Essays on Actions and Events*, Ox-

ford, 1980, p. 286; para una discusión de las opiniones de Donaldson en sí mismas, en lugar de su valor como exégesis de Hume, *véase*: Annette Baier «*Actions, Passions and Reasons*» en *Postures of the Mind*, Minneapolis, 1985). Así que una pasión no puede proporcionar una premisa para una instancia de razonamiento práctico. Entonces, ¿cómo se relacionan las pasiones con la expresión de juicios prácticos morales o valorativos?

Semejantes juicios dan expresión de alguna pasión. Al juzgar esta o aquella acción como virtuosa o viciosa, por ejemplo, doy expresión de mi respuesta a aquello que causó en mí orgullo o amor, en un caso, odio o humildad, en otro. Esa respuesta expresa una pasión que —a no ser que alguna otra pasión más poderosa la inhiba o circunstancias externas eviten los movimientos corporales apropiados— me moverá a la acción. Mi juicio no es, por lo tanto, una razón sobre la base de la cual actúo. La pasión y no el juicio me mueve. Entonces mi acción —según Hume— no se relaciona ni lógica ni cuasi-lógicamente con mi juicio valorativo o con mi pasión. Las pasiones para las acciones son como las causas no-racionales para los efectos; y en la medida en que el razonamiento desempeña un papel en la génesis de la acción, será un papel un tanto distinto del de una pasión —tranquila o violenta, directa o indirecta— cualquiera. Entonces, ¿qué parte le queda a la razón para desempeñar?

El papel práctico principal de la razón es el de responder a un tipo de preguntas para las cuales las pasiones nos proporcionan motivos de hacer y responder. Estas preguntas se relacionan con la existencia y la naturaleza de esas cosas que las pasiones mueven a los seres humanos a conseguir o a tener, y con la posibilidad de esas acciones o características que las pasiones mueven a los seres humanos a querer hacer o ser. En segundo lugar, la razón prescribe los medios para el logro de tales fines establecidos por las pasiones; y juzga esos medios como más o menos eficientes en términos no sólo del fin particular a la vista, sino también en términos de los otros fines por los que el agente se mueve, o puede llegar a moverse.

En la génesis de esas acciones en las que el razonamiento desempeña un papel, la secuencia de eventos, por tanto, tiene que ser la siguiente —si el relato de Hume es acertado—. Alguna pasión particular le mueve a uno a conseguir o tener o hacer o ser una cosa u otra. Esa persona razona: Conseguiré o tendré o haré o seré tal y cual, si, o si y sólo si, o sólo si, llega a darse el caso «x». La persona entonces actúa —habiéndose guiado la acción por este tipo de razonamiento— de modo que produce una acción en respuesta a la acción-descripción en la conclusión del razonamiento. En la premisa inicial la descripción de lo que satisfará la pasión es proporcionada, por supuesto, por la pasión misma; y el conjunto apropiado de condiciones será determinado por las creencias del agente acerca de la clase relevante de regularidades causales. La conclusión especifica la acción requerida si se quiere satisfacer la pasión; pero en sí misma no produce esa acción. Es la pasión originariamente motivante —ahora más adecuadamente informada por la razón de lo que debe hacer para satisfacerse— la única cosa que produce la acción. Más aún, tiene que darse el caso —si seguimos el relato de Hume— que lo que ha movido a la misma razón a actuar en semejante caso —por tanto, proporcionando una razón como función práctica— era ella misma una pasión. Así la razón actúa sólo bajo mando de la pasión; y las conclusiones a las que la razón así movida conduce sólo tienen fuerza en la medida en que la pasión les dé fuerza. No era exageración retórica alguna de su opinión cuando Hume afirmaba, «La razón es, y tiene que ser solamente la esclava de las pasiones y nunca puede pretender cualquier otro oficio que el de servir y atenderlas» (*Treatise* II, iii, 3).

Semejante razonamiento —y por supuesto, he estado construyendo el patrón global de razonamiento puesto al servicio de la práctica a partir de los pasajes del *Treatise* que he citado antes— tendrá la misma forma lógica que cualquier otro razonamiento. El razonamiento práctico no se distingue del razonamiento teórico —según el punto de vista de Hume— ni por su contenido ni por su forma sino sólo por su propósito. De modo que una instancia de razonamiento práctico humeano —y aquí, por una vez, Hume está de acuerdo con Aristóteles— siempre será la realización de una obra en una ocasión particular. Más aún, Hume concuerda con Aristóteles en otro punto. En el razonamiento humeano, así como en el aristotélico, no hay lugar alguno para una premisa de la forma «quiero tal cosa». ¿Por qué?

Desde luego, por razones muy diferentes que aquellas aducidas por Aristóteles. Según el punto de vista de Aristóteles, el hecho de que me complazca o me apene algo nunca es, por sí mismo, una razón, y mucho menos, una buena razón, para la acción; incluso cuando de hecho, la perspectiva de ese placer o de ese dolor me mueva a la acción. Sólo en la medida en que entiendo el logro de algún placer o la evasión de algún dolor como algo que me vaya a proporcionar algún bien, me proporciona una razón para actuar; y entonces mi razonamiento es de la forma «El alcanzar tal cosa es bueno para personas del tipo "x"». Según el punto de vista de Hume, aunque ciertamente se da el caso en el que la perspectiva de placer o de dolor me mueve a actuar, lo que me mueve es la pasión relevante —en el lenguaje moderno, el deseo relevante— y no su expresión en una locución de la forma «quiero tal cosa». Ciertamente, puedo dar expresión a mi pasión con semejante tipo de locución; pero la locución en sí misma —como he anotado antes— no desempeña ningún papel en la génesis de la acción. De modo que debemos entender tales locuciones con una función expresiva en lugar de con una función aseverativa. Son —en lenguaje moderno— locuciones emotivas.

Precisamente porque son tales —y por tanto, proporcionan señales para los demás de los tipos de pasiones que regularmente producen ciertos tipos de acciones— pueden, y normalmente proporcionan una ocasión de respuesta por parte de los otros, moviéndoles a juzgar y así, a actuar. Pero aquí es crucial subrayar la diferencia entre las filosofías morales emotivistas modernas —que a menudo, y con cierto grado de justificación se declaran herederas de Hume— y el propio punto de vista de Hume. Porque es crucial para el relato de Hume de la práctica y de los lugares respectivos de la pasión y del razonamiento dentro de él —esto distingue en mucho el relato de Hume del de Stevenson o del de Ayer— que el vocabulario de valoración, aprobación y rechazo es un vocabulario compartido por medio del cual el acuerdo en el contenido del juicio valorativo da expresión a esa concurrencia, a esas reciprocidades, a esa armonización de las pasiones sin la cual no habría ni moralidad ni orden social. El ser movido por un deseo o por cualquier otra pasión que discrepa o rompe con esa armonización pide la adscripción a mí mismo, por mí mismo como por otros, de algún tipo de vicio. Y en la medida en que me muevo así, me volveré más susceptible de la frustración de mis propias pasiones por las acciones de los demás.

Por lo tanto, la persona que aspira al éxito en la satisfacción de la pasión y del deseo tendrá que incluir en su razonamiento acerca de los medios y fines un razonamiento acerca de sus propias pasiones y acerca de las regularidades que relacionan esas pasiones, las unas con las otras y con las acciones; y de modo similar, un razonamiento acerca de las pasiones de los demás y de las regularidades que relacionan sus pasiones y acciones con las nuestras. Semejante razonamiento nos informa

que —como hemos visto antes— nos frustraremos cada vez más si no desarrollamos las pasiones tranquilas a expensas de las violentas. Y así como al fortalecer las pasiones tranquilas nos hacemos más sociables, la práctica de la sociabilidad a su vez fortalece las pasiones tranquilas. Al comprender esto comprendemos también como en el relato de Hume de la racionalidad humana, el atributo de la persona cuya razón sirve a sus pasiones tranquilas, la sociabilidad y la amabilidad van juntas. Las mismas experiencias sociales y psicológicas nos enseñan a la vez que en cuanto criaturas con pasiones, tenemos un interés en la reciprocidad y en la armonía sociales, y que el desarrollo de la amabilidad y de la simpatía hacia los otros miembros de nuestra sociedad sirven a ese interés. Esto es verdadero para todas las sociedades de todos los tiempos y en todos los lugares. Entonces según el punto de vista de Hume, mi respeto por la antigua virtud romana expresa la misma aprobación que igualmente expreso hacia la moderna virtud inglesa; las cualidades que apruebo en el pasado en sociedades ajenas son las mismas que en mi propio mundo sirven a mi interés.

Mas cuando examinamos qué propiedad de las cosas aprobamos, aparece un problema referente no sólo a nuestras respuestas naturales de primer orden hacia las acciones y las actitudes de los demás, sino también a nuestra aprobación de las instituciones artificialmente diseñadas y construidas que constituyen y ponen en vigor las reglas de la justicia y las que tienen que ver con la lealtad hacia el gobierno. Porque a primera vista, ni el interés ni la simpatía parece ser capaz de explicar por qué cada uno de nosotros debemos aprobar las reglas de la justicia o la administración de esas reglas por el gobierno. No puede ser el interés privado ni el amor-propio lo que nos lleva a tratar la justicia como virtud: «Porque si dijéramos que una consideración hacia nuestro interés privado o nuestra reputación es el motivo legítimo para todas las acciones honestas; se seguiría que cuando quiera que esa consideración cesara, ya no habría lugar para la honestidad. Pero es cierto que el amor-propio, cuando se le deja a sus anchas, en lugar de llevarnos a acciones honestas, se torna en fuente de toda injusticia y violencia; tampoco puede un hombre corregir jamás esos vicios, sin corregir ni frenar los movimientos *naturales* de ese apetito» (*Treatise* III, ii, 1). Por tanto, el tipo de conexión entre las pasiones y la adhesión a una regla o principio que el relato humeano exige, no puede establecerse por medio de ninguna concepción del interés propio.

Una consideración por el interés público no puede proporcionar el tipo de conexión exigido tampoco. Sólo después de que se establezca nuestro respeto hacia la justicia —y sólo a la luz de tal respeto— puede establecerse a su vez una conexión entre la justicia y el interés público establecido. Más aún, a veces, la violación de las reglas de justicia puede no dañar el interés público; sin embargo, condenamos tales violaciones por injustas de la misma forma que condenaremos las demás. Y en tercer lugar, la mayoría de nosotros actuamos por respeto al interés público en relativamente pocas ocasiones a lo largo de nuestras vidas, mientras que una consideración por la justicia y por la injusticia forma parte del tejido de la experiencia cotidiana.

Ciertamente, la simpatía que sentimos hacia algunos particulares en ocasiones no proporcionará un motivo para respetar las reglas de justicia, protejan a quienes protejan. «En general puede afirmarse que no hay ninguna pasión en las mentes humanas semejante al amor a la humanidad, simplemente como tal, con independencia de las cualidades personales, de los servicios, o de su relación con nosotros» (*Treatise* III, ii, 1). No obstante —nos recuerda Hume— estoy obligado a obedecer las reglas de justicia incluso cuando se trata de mi enemigo, o sea una persona viciosa o inútil la que vaya a beneficiarse.

Al plantear su problema de esta forma Hume había conseguido separarse de todas esas versiones de la justicia que habían relacionado la lealtad humana hacia la justicia demasiado directamente con el propio interés individual. Pero tanto por la manera en que plantea el problema como por la manera en que proporcionó los elementos para su solución, llegó mucho más lejos que esto. Según Hume, el problema de la justicia era, principalmente, un problema de las reglas de la propiedad y de su puesta en vigor; y como ya había sugerido, se trataba de la propiedad concebida de una manera muy particular. Porque lo que se entiende que las reglas de justicia ponen en vigor es un derecho a la propiedad no modificada por las necesidades humanas. Las reglas de justicia se ponen en vigor en cada instancia particular no sólo ante las violaciones del interés público y privado, sino también ante esa figura tradicional de la persona que únicamente puede ayudar a su familia —hacia la cual tiene una responsabilidad inmediata— haciendo lo que, de otra forma, sería un robo. La tradición de pensamiento moral compartida tanto por el Aquinate como por los pensadores característicamente escoceses no veían en semejante acto una violación de justicia; mas Hume, poniéndose en el lugar de tal persona que necesita y tiene un motivo urgente para adquirir algo para su familia, piensa que puede esperar recibir algo de la generosidad «del rico», pero no es alguien a la luz de cuya experiencia debería él modificar su concepción de la justicia. De esa manera Hume anticipa a Blackstone —como ya había señalado antes— y no se muestra como seguidor de Stair. Sin embargo, esta no era la única manera en que definió su actitud hacia la propiedad.

El origen y la justificación fundamental de la puesta en vigor de semejantes reglas de propiedad yace —según Hume— en los efectos en la vida social de la ausencia o falta de estas reglas y de los medios para su puesta en vigor. Porque son los bienes de propiedad —«cuyo disfrute hemos adquirido debido a nuestra diligencia y buena fortuna»— los que por su propia existencia crean una inestabilidad social, exponiéndonos «a la violencia de los demás» que los buscan para sí mismos. Porque con respecto a tales bienes «no hay una cantidad suficiente de ellos para satisfacer los deseos y las necesidades de cada cual» (*Treatise* III, ii, 2). Claramente Hume está hablando aquí no sólo de esas situaciones humanas en las que la pura escasez engendra la competencia por los bienes necesarios para la supervivencia. Porque considera esta razón como la base para la justificación de todas las reglas de propiedad; y esta explicación como válida para todos los tiempos y lugares, sean prósperos o no, puesto que las reglas fueron elaboradas artificialmente. Y a la luz de estos supuestos debemos considerar su tesis de que las reglas de propiedad vigentes funcionan para efectuar la estabilidad social. Porque la inestabilidad y la ruptura social pueden surgir, al parecer, en ciertas circunstancias en las que precisamente son vigentes esas reglas de propiedad.

Una tesis central de la tradición de teoría política que deriva de Platón y de Aristóteles era que las desigualdades demasiado grandes de propiedad engendran, característicamente, conflictos sociales; que la injusticia en la forma de avaricia característicamente produce tales desigualdades, y que la puesta en vigor de las reglas de propiedad que protegen tales desigualdades y semejantes injusticias puede, como consecuencia, causar una ruptura e incluso una revolución. Por supuesto que Hume conocía bien esta tradición y los ejemplos en las sociedades griegas y romanas a los que apelaban sus defensores. Su relato de esos ejemplos aparecería en su ensayo «*Of Commerce*», publicado en 1752. Hume reconocía que «su deseo de comercio y de lujo» y «la gran igualdad de fortunas entre los habitantes de las antiguas repúblicas» contribuyeron al fortalecimiento de tales repúblicas, e incluso reconocía que aun-

que según sus propios criterios, los habitantes de esas repúblicas estaban privados de la felicidad que se suponía que iba a ser el resultado del crecimiento económico, lo que se consideraba como una carga y lo que no, puede valorarse distintamente por «un pueblo adicto a las armas, que lucha por el honor y se venga más de lo que debe, y que no está familiarizado con el beneficio y la industria ni tampoco con el placer». Pero cuando a la luz de estas consideraciones Hume se planteó la cuestión de si un gobernante del siglo dieciocho puede «no volver a las máximas de la política antigua», respondió que «me parece casi imposible; y eso no porque la política antigua fuera violenta y contraria al curso más natural y normal de las cosas».

El curso natural y normal de las cosas es aquel en que las pasiones logran su satisfacción más extensa y duradera. El razonamiento acerca de las pasiones —razonamiento que, por supuesto, debería motivarse por alguna pasión— me permite identificar las ocasiones en que por satisfacer inmediatamente alguna o algunas pasiones, de hecho, podría privarme del logro de la satisfacción más extensa y duradera de mis pasiones para el que de hecho, estoy capacitado. El poner las conclusiones de semejante razonamiento al servicio de las pasiones tranquilas me permitirá calcular dónde se encuentra mi interés a largo plazo, así como el interés a largo plazo de aquellos con quienes interactúo. Es precisamente ese razonamiento lo que, según Hume, nos informa de las ventajas de las políticas de crecimiento económico sobre «las máximas de la política antigua», tal como se exponen en el mundo antiguo o como las proponen los admiradores del mundo antiguo en el siglo diecisiete y dieciocho, como Fletcher y Saltoun; y es precisamente ese razonamiento lo que Hume propone tanto para explicar como para justificar las reglas de justicia, concebidas tal como las concebía él, y las obligaciones impuestas por esas reglas, entendidas tal como las entendía él.

Las pasiones que subyacen a la concepción de las instituciones artificialmente construidas de la justicia y de la propiedad —y según Hume, estas dos se entretejen de tal manera que no se puede tener una sin la otra— son de dos tipos. Nosotros y cualquiera desea, por un lado, ser capaz de proseguir nuestros fines, sean cuales sean, dentro de un marco que garantice la paz, el orden y la estabilidad en las transacciones y en los intercambios de la reciprocidad social; nosotros y cualquiera, por otra parte, igualmente nos movemos a veces por las inmediateces de la particularidad y del propio interés para romper esa paz, ese orden y esa estabilidad. Es decir, sufrimos pasiones contrarias. No obstante, la razón nos asegura que es por dar la primacía al conjunto posterior de pasiones y por controlarlas y —si fuera necesario— por frustrarlas, que la satisfacción más extensa y duradera nuestra y de cualquiera podrá alcanzarse. Así concluye Hume que «por mucho que los actos singulares de justicia puedan ser contrarios, bien al interés público, bien al interés privado, es cierto que el plan o el esquema entero es altamente favorable, o ciertamente, un requisito absoluto, tanto para el apoyo de la sociedad como para el bienestar de cada individuo» (*Treatise* III, ii, 2).

Por eso, cuando alguien condena una acción por injusta, expresa aquello que, en sí mismo, es una parte clave del resultado de su razonamiento. Un respeto hacia la justicia no se encuentra entre «los sentimientos naturales de la humanidad» (*Treatise* III, ii, 5), y «esas impresiones, que dan lugar a este sentido de justicia, no son naturales a la mente del hombre, sino que surgen del artificio y de las convenciones humanas» (*Treatise* III, ii, 2). Entonces, ¿cómo surgen esas impresiones? La conclusión fáctica de nuestro razonamiento —que la justicia es interesada, y que el servicio

de este interés nos proporcionará la satisfacción más extensiva y duradera de nuestras pasiones— según la psicología de Hume nos podrá mover si y sólo si lleva aneja un sentimiento de la rectitud de la justicia y de la malicia de la injusticia. Este sentimiento se despierta y se refuerza en nosotros por el modo en que nuestro desagrado ante actos de injusticia en los que nosotros mismos somos la parte perjudicada se extiende como por simpatía a una «incomodidad» ante actos de injusticia en los que otros —aunque sean distantes o no tengan ninguna relación con nosotros— estén perjudicados. Si repasamos los argumentos del libro I del *Treatise*, comprenderemos que es la imaginación simpatética la responsable de asociar el veredicto de la razón con una impresión del tipo que mueva a la acción y se exprese en juicios concernientes con la virtud y el vicio. Así explica Hume tanto lo que él llama «la obligación *natural* de justicia, *viz.* interés» y lo que él llama «la obligación moral» (*Treatise* III, ii, 2).

Probablemente fuera el reconocimiento de Hume de estas dos especies de obligaciones lo que engendró una controversia entre los lectores modernos de Hume acerca de la interpretación de los comentarios con que termina la primera sección del Libro III del *Treatise*: «En cualquier sistema de moralidad, con el que hasta ahora me he encontrado, siempre he observado que el autor procede durante algún tiempo según el modo ordinario de razonamiento, y establece la existencia de Dios, o hace observaciones referentes a los asuntos humanos; cuando de repente me sorprendo al encontrar, que en lugar de las cópulas comunes de las proposiciones, el "ser" y el "no ser", me doy cuenta de que no hay proposición alguna que no esté compuesta por el "deber" o el "no deber". Este cambio es imperceptible; pero es, sin embargo, de gran importancia. Porque del mismo modo que este "deber" o "no deber" expresa alguna relación nueva o afirmación, es necesario llamar la atención sobre ello y explicarlo; y a la vez, una razón ha de darse, para lo que parece ser del todo inconcebible, de cómo esta nueva relación pueda deducirse de otras, que son completamente distintas de ella» (*Treatise* III, i, 1). Hume añade que la atención a este punto «subvertiría todos los sistemas vulgares de moralidad, y nos permitiría ver que la distinción entre el vicio y la virtud no se funda exclusivamente en las relaciones de objetos, ni es percibida por la razón».

La controversia sobre la interpretación de este pasaje se ha enfocado en dos cuestiones. La primera se refiere a la sustancia de la tesis de Hume. ¿Acaso Hume negaba aquí la posibilidad de que *una conclusión cualquiera* de «deber» puede deducirse a partir de premisas cuya cópula es un «ser»? ¿O solamente afirmaba que un cuidado extremado debe tomarse para no hacer tales inferencias en puntos determinados del argumento moral en el que no tienen un lugar justificable? Los que argumentaban a favor de la postura anterior se habían dado cuenta acertadamente de que las conclusiones concernientes con lo que Hume llamaba una «obligación moral» no podrían deducirse válidamente ni inferirse a partir de premisas completamente no-morales. Los que argumentaban a favor de la posterior se habían dado cuenta con igual acierto de que la conclusión de Hume sobre lo que llama «la obligación natural a la justicia» no sólo puede inferirse sino que de hecho, Hume mismo la infería a partir de premisas de hecho, incluso premisas de hecho acerca de las pasiones humanas (para una selección de artículos sobre ambas posturas *véase*: *The Is-Ought Question*, W.D. Hudson, ed., Londres, 1964).

Una segunda cuestión se refiere al blanco de los argumentos de Hume. ¿Acaso atacaba a los filósofos racionalistas, como claramente hacía en otros lugares de la misma sección del *Treatise*? ¿O también atacaba, al igual que «los sistemas vulgares

de moralidad», los sistemas de preceptos cristianos para los cuales había desarrollado tal reticencia? En otros lugares he defendido que esto último fuera cierto («*Hume on "is" and "ought"*» *Philosophical Review* 48, 1959, reimpreso en Hudson, *op. cit.*), y todavía me inclino a creer que Hume tenía en mente a *The Whole Duty of Man*. Mas los argumentos del profesor D.D. Raphael («*Hume's Critique of Ethical Rationalism*» en *Hume and the Enlightenment*, W.B. Todd, ed., Edimburgo, 1974, especialmente páginas 26-27) acerca de que la principal intención de Hume aquí fuera la de expresar su acuerdo con las críticas de Hutcheson a Samuel Clarke (compárese la sección II de la *Illustration on the Moral Sense* publicado junto con el *Essay*, Londres, 1728, especialmente p. 246, donde Hutcheson llama el «deber» «otra palabra desafortunada de la moral») son imperantes. Sin embargo, esto no debe distraernos del reconocimiento del lugar importante que el razonamiento fáctico acerca de las pasiones y del modo de satisfacerlas de manera extensiva y duradera tiene en la construcción y en el sostenimiento tanto de las virtudes artificiales mismas como del artificio secundario con el que estos artificios primarios se refuerzan.

Este artificio secundario es el gobierno. Lo que hace necesario al gobierno es el hecho de que la virtud de la justicia y la otra virtud estrechamente ligada que se muestra en la guarda de las promesas —la institución de la promesa también es, por supuesto, un artificio— no son por sí mismas suficientes para asegurar una obediencia adecuada a lo que Hume llama «las tres leyes fundamentales de la naturaleza» (*Treatise* III, ii, 8), la que prescribe estabilidad en la posesión de la propiedad, la que prescribe su cambio de manos de una persona o un grupo de personas a otra u otro grupo de personas por medio del consentimiento, y la que prescribe la guarda de las promesas. Semejante obediencia se pone en peligro porque los seres humanos «siempre se encuentran muy inclinados a preferir el interés presente al distante y remoto; ni les resulta fácil resistir la tentación de cualquier ventaja, de la que puedan disfrutar inmediatamente...». La amenaza que esto representa sólo llega a considerarse, no obstante, una vez que las posesiones se hayan multiplicado. Mientras que «las posesiones y los placeres de la vida son pocos» —y Hume siempre da por supuesto que la multiplicación de posesiones y la multiplicación de placeres van juntas, como ciertamente, deberían ir para aquellos cuya cultura les enseña a complacerse ante todo en las posesiones— las leyes de la naturaleza que los seres humanos han inventado se observarán por lo general. Pero cuando las posibilidades para el ejercicio de la avaricia se abren, la amenaza a la observancia de las leyes fundamentales de la naturaleza se vuelve tal que requiere la invención del gobierno para asegurarla. El gobierno, sea de la forma que sea, se justifica en la medida en que protege la vida y la propiedad y garantiza la puesta en vigor de los contratos. Un gobierno bien diseñado es uno en el que estos fines se cumplen, independientemente de su forma constitucional. Pero «nada hay más esencial para el interés público que el mantenimiento de la libertad pública» (*Treatise* III, ii, x), y es en un «gobierno mixto», como aquel del Reino Unido, en el que el poder se comparte entre el rey, los lores y los comunes donde se mantiene la libertad pública, porque cada parte del todo constitucional tiene un interés en proteger ciertos derechos y privilegios contra cualquier injerencia por parte de los demás.

Escribía Hume en un ensayo publicado en 1741: «Ahora puede afirmarse de las monarquías civilizadas lo que anteriormente se decía sólo en alabanza de las repúblicas, *que son un gobierno de leyes, no de hombres*. Son susceptibles de orden, método y constancia en un grado sorprendente. Allí la propiedad es segura; la industria se fomenta; las artes florecen; y el príncipe vive seguro entre sus súbditos, como un

padre entre sus hijos» («*Of Liberty and Despotism*» retitulado «*Of Civil Liberty*» a partir de su reimpresión en 1758 en adelante). Más aún, aunque no es absolutamente verdadero que «el comercio nunca puede florecer excepto en un gobierno libre», es más apto que el comercio decaiga en condiciones de falta de libertad «no porque esté allí menos seguro, sino porque es menos *honrado*». Pero los que eligen el comercio eligen las riquezas, y al obrar de esta forma disminuyen la gama de las satisfacciones de las pasiones. Hume entonces argumenta a favor de cualquier cosa que pueda conducir al crecimiento económico dentro del marco de una Gran Bretaña «anglicanizada» y así, vuelve a una de las tesis centrales de su psicología práctica: «Por lo general, podemos comentar, que las mentes de los hombres son espejos las de unos con respecto a las de otros, no sólo porque reflejan los unos los sentimientos de los otros, sino también porque esos rayos de pasiones, de sentimientos y de opiniones a menudo pueden reverberarse, y pueden decaer en grados casi imperceptibles. Así el placer, que un hombre rico recibe cuando sus posesiones se exhiben ante los otros, causa agrado y estima; estos sentimientos de nuevo, al percibirse y al estar en sintonía con ellos, aumentan el placer del poseedor; y al reflejarse de nuevo, se convierten en el nuevo fundamento para el placer y la estima por parte del observador. Ciertamente hay una satisfacción original en las riquezas derivadas de aquel poder, que ellas otorgan, al disfrutar de todos los placeres de la vida... Pero el poseedor también tiene una satisfacción secundaria en las riquezas que surgen del amor y de la estima que deriva de ellas, y esta satisfacción no es nada sino un reflejo secundario de ese placer original, que procede de sí mismo. Esta satisfacción secundaria o vanidad se convierte en una de las recomendaciones principales de las riquezas, y es la razón principal por la cual o bien las deseamos para nosotros mismos o bien las estimamos en los demás» (*Treatise* II, ii, 5).

La *pleonexia* por fin ha hecho un mundo social para sí misma, adquiriendo para sí esa estima que la *time* anteriormente confería. Los valores de Hume y los valores de esa sociedad inglesa y «anglicanizante» de la cual Hume habla representa una inversión llamativa de lo que sólo a finales del siglo diecisiete se había inculcado en las universidades escocesas mediante la lectura de la *Etica Nicomáquea* y de la *Política*. Y esa inversión no podía haber ocurrido sin los cambios económicos y sociales de la «gran transformación» según Karl Polanyi. Pero no podía haberse presentado de una manera intelectualmente coherente sin la elaboración por parte de Hume de un modo radicalmente nuevo de concebir tanto la relación de la razón a las pasiones como de la naturaleza a las pasiones. La discusión de Hume acerca del gobierno y de las cuestiones económicas aclara —aunque la razón ciertamente sirve siempre a los fines de alguna pasión o de algunas pasiones— cómo ese mismo hecho proporciona premisas para un tipo de razonamiento extendido sin cuya ayuda las pasiones continuamente se malograrían y se frustrarían en la búsqueda de su satisfacción.

Este razonamiento, en su forma más elaborada y extendida, es el razonamiento según los libros segundo y tercero del *Treatise*. Por eso Hume era capaz de decir de su obra que su lectura y la asimilación de sus conclusiones no servirían sólo para mejorar la comprensión teórica de uno sino también para mejorarse uno práctica y moralmente. Por eso concluye su obra afirmando que la relación del filósofo a la persona práctica se asemeja a la del especialista de la anatomía al pintor. El especialista de anatomía por medio de sus disecciones y relatos exactos de las partes del cuerpo permite al pintor dibujar con mayor elegancia y corrección. Así también «las especulaciones más abstractas sobre la naturaleza humana, por muy frías y aburridas

que sean, sirven para la *moralidad práctica*; y pueden ayudar a que esta última ciencia se vuelva más correcta en sus preceptos, y más persuasiva en sus exhortaciones» (*Treatise* III, iii, 6).

Sin embargo, es importante para la integridad del argumento de Hume que aunque el *Treatise* extiende y elabora ese razonamiento acerca de la relación de los medios a los fines que informa las virtudes artificiales como la justicia y las instituciones como el gobierno, al realizar eso lo que extiende y elabora, lo que en realidad reproduce, es una estructura de razonamiento que informa las acciones y las lealtades de personas prácticas ordinarias, no-filósofas. Que tales personas normalmente no puedan articular la cadena relevante de razonamiento para sí mismas no es, según el relato de Hume, ninguna objeción que deba imputárseles. «Pocas personas pueden realizar esta cadena de razonamiento: —El gobierno es una mera invención humana en interés de la sociedad. Cuando la tiranía del gobernante quita este interés, también quita la obligación natural a la obediencia. La obligación moral se fundamenta en la natural, y por tanto, cesa cuando esa cesa; especialmente cuando el objeto es tal que nos hace prever muchísimas ocasiones en las que la obligación natural puede cesar, y nos lleva a formar un tipo de regla general para la regulación de nuestra conducta en semejantes ocasiones». Pero aunque esta cadena de razonamiento sea demasiado sutil como para ser vulgar, «es cierto que todos los hombres tienen una noción implícita de ella, y que se dan cuenta, de que debemos obediencia al gobierno exclusivamente por el interés público; y a la vez, que la naturaleza humana está sujeta a las debilidades y a las pasiones de tal modo que pueda pervertir fácilmente esta institución, y convertir a sus gobernantes en tiranos y enemigos públicos» (*Treatise* III, ii, x).

Así Hume imputa al vulgo poco sutil una comprensión previa, aunque inexplícita, del razonamiento idéntica con la suya en la sección anterior del *Treatise*, referente, en primer lugar, a la naturaleza de las obligaciones hacia el gobierno y en segundo lugar, a las condiciones bajo las cuales tales obligaciones ya no vigen. El vulgo está de acuerdo entre sí y con Hume al razonar de esta manera; mas este acuerdo en el razonamiento presupone y se deriva de un acuerdo aún más profundo en el nivel de las aprobaciones y los rechazos fundamentales y naturales que expresan las pasiones de los que participan en los intercambios y cambios ordenados de la vida social. El acuerdo en la pasión y en el sentimiento subyace y da lugar al acuerdo en el razonamiento, y por consiguiente, en un acuerdo todavía ulterior en la identificación de los intereses. Estos acuerdos encuentran su expresión en los hábitos de juicio informados por esas reglas generales a las que nos referíamos antes, las cuales operan corrigiendo las particularidades idiosincráticas de nuestros juicios morales y prácticos, del mismo modo que las reglas de perspectiva operan corrigiendo las idiosincrasias de la percepción. De modo que una voluntad y un hábito de acuerdo con los demás dentro del marco social dominante es, en sí mismo, un factor motivante. Semejante voluntad y hábito requieren la adopción por parte de cada persona del mismo punto de vista en su uso del lenguaje de las virtudes y de los vicios; de manera que en lugar de expresar las parcialidades diferentes y variables de cada persona, sirve para expresar ciertas actitudes constantes y socialmente aceptadas. «La experiencia pronto nos enseña este método de corregir nuestros sentimientos, o al menos de corregir nuestro lenguaje...» (*Treatise* III, iii, 1).

La declaración de Hume de la extensión de estos acuerdos es muy llamativa; ciertamente, llega a comprometerse con una afirmación de infalibilidad general para el juicio moral. En la sección del *Treatise* donde defiende que «la obligación de

sometimiento al gobierno no se deriva de una promesa cualquiera de los súbditos» declara que lo probará a partir «del consentimiento universal de la humanidad...» (*Treatise* III, ii, 8). Llega a afirmar que «tiene que observarse que las opiniones de los hombres, en este caso, llevan consigo una autoridad peculiar; y que son, en gran medida, infalibles. La distinción entre el bien moral y el mal se fundamenta en el placer o en el dolor que resulta del examen de cualquier sentimiento o carácter; y así como ese placer o dolor no puede pasar inadvertido para esa persona que lo siente, se sigue que hay tanta virtud o vicio en cualquier carácter como cada uno pone en él, y que es imposible que nos equivoquemos jamás en este particular». Por supuesto que Hume al respecto le hizo eco de nuevo a Hutcheson y como Hutcheson, se había propuesto la tarea de explicar lo que al menos parecen ser desacuerdos morales y prácticos grandes. Pero el problema era de algún modo todavía más grave para Hume de lo que había sido para Hutcheson, puesto que tanto en las partes políticas del *Treatise* como en aquellas que tienen que ver con la cuestión religiosa, el propósito declarado de Hume había sido el de refutar las opiniones equivocadas presentadas por los protagonistas de lo que o bien son, o bien habían sido —significativamente, y a veces, incluso peligrosamente— posturas influyentes. Por tanto, Hume tenía que disipar cualquier impresión de que sus propios escritos proporcionan un conjunto importante de contraejemplos para su propia pretensión acerca de la existencia de un consenso práctico y moral universal.

A primera vista, Hume tenía una respuesta simple y directa a esta acusación. Los que aparentemente disienten del consentimiento universal son los que han cometido algún error filosófico en la comprensión de lo que es la virtud o el vicio, o de la naturaleza y función del gobierno, o de la verdad en las cuestiones religiosas. Después de todo, justo antes del pasaje que acabamos de citar, Hume dice que nadie debe «extrañarse que... yo ahora apele a la autoridad popular, y que oponga los sentimientos de la chusma a cualquier razonamiento filosófico». Y más tarde en «*A Dialogue*» publicado junto con *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* en 1752, Hume extiende su tesis de filósofos a culturas enteras: «Se ve entonces... que los principios sobre los cuales los hombres razonan en la moral siempre son los mismos; aunque las conclusiones que sacan son a menudo muy diferentes. Que todos razonan con acierto con respecto a este objeto, más que con respecto a cualquier otro, no le incumbe a ningún moralista demostrar. Es suficiente que los principios originales de censura o de culpa sean uniformes, y que las conclusiones erróneas puedan corregirse por un razonamiento más válido y una experiencia mayor». ¿Qué consideración merece esto en cuanto diagnóstico del origen de la disensión de aquellos que Hume había clasificado como aberrantes y contra quienes polemizaba en el *Treatise*?

De hecho, eran seguidores de un número de posturas bastante diferentes, y si miramos más allá del *Treatise* al *Enquiry*, en el *Dialogue* y en otros lugares, su número aumentará todavía más. En el caso de algunos de ellos, el origen de su disensión en lo que Hume consideraba un error filosófico está bastante claro. Así era con su rechazo de la definición de la justicia propuesta por los seguidores de la jurisprudencia romana y romano-holandesa (*Treatise* III, ii, 6) —es decir, entre otros, por los protagonistas del sistema legal escocés— y lo mismo con su ataque hacia aquellos Whigs que querían basar la obediencia legítima al gobierno sobre algún acto originario de consentimiento (*Treatise* III, ii, 8 y «*Of the Original Contract*», publicado en 1748). Así también con su ataque hacia el punto de vista jacobino con respecto al derecho de sucesión al trono. Porque según Hume, la legitimidad de un gobernan-

te particular no tiene nada que ver con los orígines de la forma de gobierno que le da el poder. Lo que hace legítimo a un gobierno es, sobre todo, su «*larga posesión*»: «nos encontraremos con que apenas hay ninguna raza de reyes o forma de república que no esté fundada en primer lugar en la usurpación y en la rebelión...» (*Treatise* III, ii, 10), mas el tiempo legitima. Pero la larga posesión, aunque suficiente, no es necesaria. «Cuando no hay ninguna forma de gobierno establecida por la *larga posesión*, la posesión *actual* es suficiente para suplirla...». Hume añade a esto como fuente de legitimidad el derecho de la conquista, el derecho de la sucesión, normalmente por la primogenitura masculina y el derecho conferido por las leyes positivas. Pero apelaba para justificar la revolución de 1688 a la posesión actual y a la del pasado inmediato: «Aunque el ascenso al trono del *Príncipe de Orange* puede, a primera vista, dar lugar a muchas disputas, y su título cuestionado, ahora mismo este hecho debería estar fuera de duda y debería adquirir una autoridad suficiente debido a los tres príncipes que le han sucedido con el mismo título».

Entonces Hume hacía descansar la legitimidad del ascenso al trono del rey Guillermo III en 1688 más sólidamente sobre el derecho conferido por la posesión del poder que sobre el derecho de los gobernados a rebelarse en contra de una tiranía intolerable, el tipo de tiranía que representa el fracaso del gobierno en respetar esa libertad cívica que es la salvaguarda del funcionamiento del gobierno, más allá de los intereses de la «ventaja mutua y de la seguridad», que da al gobierna su única justificación. Hume, aunque hablaba de la revolución de 1688 como una que «ha tenido una feliz influencia en nuestra constitución», también declaró que no era su propósito demostrar que el derecho de resistencia a la tiranía de hecho se ejerció con justicia en 1688. Según mi entender, lo que con ello quería subrayar era que tanto en el caso de que esta última justificación se invocara como en el caso de que no, el derecho de la posesión actual y del pasado inmediato era por sí mismo suficiente para demostrar que las pretensiones jacobinas eran equivocadas.

Según los criterios proporcionados por la filosofía moral de Hume, ciertamente, quedaba claro que los jacobinos habían cometido un error filosófico. Sin embargo, sus consecuencias prácticas peligrosas surgían de sus pasiones que se asociaban con un principio equivocado; de modo que los jacobinos estaban motivados a actuar de una manera hostil al interés general en las instituciones de la propiedad y del gobierno. Que se motivaron de esta forma realmente crea, a primera vista, un problema ulterior para el relato de Hume; más específicamente, para su relato de la relación de la razón a las pasiones. Porque ahora parece que Hume tiene que dejar que las pasiones de aquellos que están intelectualmente convencidos de la verdad de una teoría filosófica particular —aunque en el caso de los jacobinos fuera una equivocada— puedan volver a dirigirse y orientarse de acuerdo con su teoría. Entonces, ¿acaso hemos de concluir que la razón se ha vuelto el amo y las pasiones, las esclavas?

También puede plantearse la siguiente pregunta: ¿qué pasa si la teoría filosófica en cuestión no se demuestra tan fácilmente errónea a partir de las propias premisas de Hume como sucedió con la teoría política jacobina? Hume mismo se planteó este problema en los pasajes finales de «*A Dialogue*», donde considera los ejemplos de Pascal y de Diógenes, el cínico, ambos de los cuales vivían según una regla de vida incompatible con la que Hume había declarado de validez universal para el género humano en lo referente a la virtud y al vicio. Pascal ejemplificaba lo que Hume desdeñosamente castigaría —en esto se asemejaba al clero presbiteriano— en la *Enquiry* (sección IX, I.ª parte) como las «virtudes monjiles»: «el celibato, el ayuno, la

penitencia, la mortificación, la abnegación de sí mismo, el silencio, la soledad...». Estas supuestas virtudes —para Hume, son, de hecho, vicios— las justificaba Pascal apelando a la teología agustiniana. Es verdad que lo que Hume llamaba «las supersticiones más ridículas» de Pascal eran consideradas por Pascal mismo como indemostrables racionalmente y que sólo podían mantenerse desde la fe. Mas en el libro I del *Treatise* Hume, a pesar de todo, había escrito que «todo razonamiento probable no es más que una especie de sensación. No sólo en la poesía y en la música deberíamos seguir nuestro gusto y sentimiento, sino también en la filosofía. Cuando estoy convencido de algún principio, es solamente una idea que golpea más fuertemente sobre mí» (I, iii, 8). Y más adelante, había defendido que más de una creencia universalmente mantenida es indemostrable. Así la disensión religiosa de Pascal —tanto de lo que Hume considera su propio buen sentido del mundo, como del consenso social del que Hume se había autoconstituido en portavoz— puede parecer una a la que Hume no puede dar una respuesta eficaz. La objeción de Hume a Pascal, aparentemente, no puede ser más que la expresión de un sentimiento en oposición a otro. Mas desde la postura de Hume, esto no es así; porque al margen y por añadidura a cualquier error filosófico que un disidente como Pascual pueda cometer, el disidente ya se había condenado a sí mismo —por lo demás— por el mero hecho de su disensión.

Consideremos el argumento empleado por Hume en el ensayo en que por fin cumplió la promesa hecha en una nota a pie de página en el *Treatise* (III, ii, 8) que consiste en explicar «En qué sentido podemos hablar o bien de un gusto correcto o incorrecto en la moral, en la elocuencia o en la belleza...». Ese ensayo, «*Of the Standard of Taste*», publicado en 1757, proponía dos tesis centrales: que los principios del gusto son «universales, y casi —si no totalmente— los mismos para todos los hombres...» y «que los gustos de los individuos no se encuentran todos en el mismo nivel, que algunos hombres, en general, por muy difíciles que sean de identificar, serán reconocidos por el sentir universal como poseedores de un mejor gusto que los demás».

El árbitro del gusto es el que articula aquello que —a la larga— gana el asentimiento de la mayoría; la cual expresa en su consenso la concurrencia de sus sentimientos y pasiones. Y el disidente es el que viola este consenso, aunque ganara por de pronto una aprobación de corta duración. «La autoridad o el prejuicio puede poner de moda a un mal poeta u orador; pero su reputación nunca será duradera ni generalizada». El basto y el bárbaro, el que se deja llevar por el prejuicio o por la superstición, todos estos fracasan según este criterio; y el arte de Corneille se rechaza por la misma razón que la moralidad de Pascal. Esa base es el consenso.

Un consenso de sentimiento y pasión, y un consenso de razonamiento acerca de la justicia y acerca del gobierno —ambos de los cuales presuponen y se derivan del consenso de sentimiento y pasión—, acaba estableciéndose, históricamente, a lo largo del tiempo. Y las normas tanto de la pasión como del razonamiento se revelan al escribir la historia de ese establecimiento. Semejante historia tendrá que mostrar cómo ciertas formas de expresión de la pasión, tanto en la creencia como en la acción, son fenómenos relativamente locales y temporales, distando de las formas relativamente universales y duraderas de expresión del consenso; y característicamente, tales fenómenos locales y temporales también se mostrarán no sólo como aberrantes con respecto al consenso, sino igualmente, como amenazantes de su estabilidad. Esta es la tarea que Hume se propuso realizar en *The Natural History of Religion*, donde relató el desarrollo de la religión a partir de la ignorancia bárbara de la

religión arcana, a través de «la adulación y los miedos de la superstición más vulgar» que genera el teismo, a la enemistad moderna de las formas dominantes de religión con lo razonable.

Sin embargo, esta historia de la aberración sólo es la parte negativa de ese desarrollo en el que la invención del gobierno —que surgió, originalmente, del ejercicio de la autoridad militar (así lo creía Hume): «Los campos son las verdaderas madres de las ciudades» (*Treatise* III, ii, 8)— no sólo promociona el mismo consenso de la pasión, del sentimiento y de la razón que ofrece su propia justificación, sino también la riqueza material que permite a la sociedad que incorpora ese consenso florecer. «Así se construyen los puentes; se abren los puertos; se levantan los fuertes; se forman los canales; se da equipamiento a las tropas; y se disciplinan los ejércitos; en todos lo sitios, gracias al gobierno que —aunque compuesto por hombres sujetos a todo tipo de enfermedades— se convierte en uno de los mejores y más sutiles inventos imaginables, es decir, un compuesto que de algún modo está exento de todas estas enfermedades» (*Treatise* III, ii, 7). Era lo que consideraba como la historia política de semejante consenso —que progresa de modo desuniforme hacia un resultado tal, amenazado de vez en cuando por una variedad de pasiones religiosas aberrantes, mas sobreviviendo a todas ellas— lo que Hume narraba en *The History of England*

En *The History of England*, el vocabulario de Hume de aprobación y de rechazo presupone una comunidad compartida de sentimiento y razonamiento de la que tanto el autor como sus lectores participan. Las normas que han de reivindicarse por la relación de la historia informan su propio modo de relación. La historia de Hume no es —ni siquiera admite la posibilidad de ser— valorativamente neutral. La postura valorativa de la historia es, por supuesto, la del orden dominante que se inauguró en Inglaterra después de 1688. En cuanto autor, Hume ya no pretende —como hacía bajo el anonimato en el *Treatise*— ser inglés; únicamente escribe de Escocia como si fuera un país extranjero. Es ilustrativo considerar el modo en que los juicios de Hume sobre la Escocia del siglo diecisiete en el capítulo LIII de la *History* hacen eco de sus juicios sobre los habitantes de la Britania romana en su primer capítulo.

El adjetivo clave en el capítulo I es «bárbaro» en contraposición a «civilizado»; y cuando Hume habla en el capítulo LIII del modo de predicar del clero presbiteriano, lo llama «la retórica, en cierto modo bárbara, de las lecciones y de los discursos religiosos», habiendo caracterizado antes al público escocés receptivo a esa retórica como «inculto y sin civilizar». La vida política desordenada de los antiguos británicos surgió de «un gusto por la libertad» y se expresaba en el modo en que «cada estado se dividía en facciones dentro de sí...»; la rebeldía de la Escocia del siglo diecisiete ejemplificaba «el fanatismo que se mezclaba con las facciones» y «el interés privado con el espíritu de libertad». Los antiguos británicos eran sojuzgados por «los terrores de su superstición»; los escoceses del siglo diecisiete fueron incitados a la rebelión debido a que «estaban inflamados por prejuicios religiosos».

La narrativa de Hume —sus juicios de aprobación y de rechazo, y su razonamiento sobre la prudencia o la imprudencia, la justicia o la injusticia, de los caracteres varios de su narrativa— expresa, de ese modo, la postura del orden social que se ha excluido a sí mismo, en la medida de lo posible, tanto de la turbulencia bárbara que estaba presente en sus orígenes como de las rupturas que habían amenazado su estabilidad posterior. En su narración, juicio y razonamiento Hume narra, juzga y razona como miembro de ese mismo tipo de orden social. Y ahora ya es posible entender cómo, a partir de un punto de vista humeano, no hay ningún otro modo de

narrar, juzgar o razonar (para una discusión amplia y una perspectiva distinta de los compromisos de Hume al respecto, *véase*: Donald W. Livington *Hume's Philosophy of Common Life*, Chicago, 1984).

Según el punto de vista de Hume, lo que convierte un razonamiento acerca de la justicia en un razonamiento válido es, en gran parte, el que sea un razonamiento compartido al menos por la gran mayoría de los miembros de la comunidad a la que uno pertenece. Lo que hace eficaz a la locución de juicios acerca de la virtud y del vicio es que expresa no sólo las respuestas individuales de uno, sino también las respuestas compartidas recíprocamente por la misma amplia mayoría. De manera que uno razona y juzga en todas las cuestiones morales y prácticas como miembro tanto de una comunidad particular como de un tipo de orden social característico de todos los pueblos civilizados. Si se retira de los seres humanos esa reciprocidad de respuestas compartidas y las posibilidades consiguientes de un razonamiento compartido, también se retirará el tipo de orden social en el que las pasiones tranquilas y los hábitos de respuesta que las expresan controlan y dominan las pasiones violentas. Por tanto, o bien se entrega el orden social a la superstición de los antiguos bárbaros o se le entrega a los entusiasmos de los bárbaros de los tiempos modernos. El paralelismo en este punto entre Hume y Aristóteles es notable.

Los dos presentan un relato de la racionalidad práctica según el cual el individuo que razona correctamente lo hace en cuanto miembro de un tipo particular de sociedad política y no sólo en cuanto un ser humano individual. Los dos reconocen, por supuesto, que el tipo de razonamiento que simplemente acomoda los medios de modo eficaz a los fines puede ejercerse al margen de la pertenencia a semejante sociedad. Pero el razonar al margen de tal sociedad significa no tener ningún criterio disponible con el que corregir las pasiones. En temas tan centrales como la relación entre la razón y la pasión, la naturaleza de los criterios a los que se apela para corregir las pasiones, y la estructura del razonamiento práctico, Aristóteles y Hume, desde luego, tienen posturas muy diferentes y generalmente incompatibles. Pero no se debe permitir que esta incompatibilidad oscurezca ni las semejanzas entre sus posturas ni aquello que esas semejanzas al menos sugieren: que la racionalidad práctica con una estructura determinada siempre está informada y ella misma informa la práctica de alguna forma distintiva de orden social; y que es en cuanto miembro de tal forma de orden social y no sólo en cuanto individuo que alguien ejerce una racionalidad práctica determinada.

Si esta hipótesis es correcta, entonces el hecho de que para cada forma determinada de racionalidad práctica corresponde una concepción determinada de justicia —y las teorías de Hume muestran esta conexión tan claramente como lo hacen las de Aristóteles— asume una significatividad mayor. Algunas diferencias y desacuerdos sobre la justicia y algunas diferencias y desacuerdos sobre la racionalidad práctica serán —si esta hipótesis es correcta— inseparables. Las dos expresarán uno y el mismo conflicto entre lealtades sociales rivales. Entonces los que están en desacuerdo radical acerca de la justicia no serán capaces de referirse a una concepción neutral de la justicia por apelación a la cual serán capaces de decidir quién de ellos tiene razón. Porque cabe esperar que el mismo o un similar desacuerdo aparecerá en temas relacionados con la naturaleza de la racionalidad práctica. Y el carácter político y social de tales desacuerdos saldrá claramente a la vista.

En la Escocia del siglo dieciocho, este hecho jamás se perdió de vista. Que Hume, en su relato de la relación de la razón con las pasiones, así como en su relato de la justicia y del gobierno, había asumido una postura social y políticamente

controvertida que le había acercado a algunos partidos y tendencias tanto en los asuntos escoceses como en los ingleses y que en seguida le había puesto en enemistad con otros, es un hecho patente para sus lectores del *Treatise* y de las obras posteriores, al igual que para Hume mismo. Y en un número de casos la respuesta a la que la postura de Hume invitaba no era de ningún modo ambigua. Pero en el caso del clero y del laicado culto que se convirtieron en el partido moderado en el presbiterianismo escocés, lo que elicitaban era un alto grado de ambivalencia.

Por un lado, Hume representaba para ellos un reto y una subversión de sus creencias referentes a la ley y a la moralidad. Algunos comentadores modernos de Hume habían pretendido que la acusación de escepticismo en la moralidad contra Hume hecha a veces por los ministros tanto de la postura moderada como de la evangélica debería fundamentarse en una mala lectura del *Treatise* en el que el escepticismo mitigado del libro I se había atribuido también al libro III. Y probablemente existía cierto grado de mala comprensión. Pero tiene mayor incidencia al caso que el relato de Hume de la moralidad de hecho era incompatible con la postura tradicional escocesa, según la cual la justicia era precisamente aquello que Hume decía que no podía ser, antecedente a todas las reglas de propiedad, y según la cual es la teología la que proporciona la comprensión más adecuada de la moralidad. Entonces Hume, ciertamente, tenía que haberse excluido de la tarea de educar a los jóvenes. Y cuando por segunda vez, era candidato para una cátedra universitaria —la de lógica de Glasgow en 1752— de nuevo eran los ministros los que se opusieron principalmente a su nombramiento.

Sin embargo, Hume también era uno de los portavoces más claros y coherentes a favor de los programas económicos y políticos con los que el clero y el laicado moderados se habían identificado. Sobresalía en el tipo de arte literario que ellos valoraban en extremo. Y tenía muy fuertes amistades entre ellos —con algunos desde su infancia, con otros de tiempos más tardíos—; amistades que Hume, desilusionado por su recepción por los ingleses, volvió a recuperar en un grado cada vez mayor, y como escocés, le tornó en un miembro cada vez mejor apreciado en la sociedad moderada. El resultado consistió en configurar a Hume según un papel que no había diseñado para sí mismo. El llegó a identificarse —y con razón— como el antagonista por excelencia, el filósofo cuyas opiniones tenían que rebatirse en debates filosóficos abiertos. Se convirtió en el pensador en oposición al cual, a lo largo de las décadas, los filósofos escoceses tenían que formular sus investigaciones.

Las respuestas más tempranas a Hume no siempre eran muy meritorias. La publicación anónima en 1751 de Henry Home —que iba a asumir el título de Lord Kames como juez de la corte de sesiones un año después— de los *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion* fue la primera merecedora de consideración. Le siguió en 1753 la obra también publicada anónimamente por James Balfour de Pilrig titulada *The Delineation of the Nature and Obligation of Morality*, que era una respuesta a la *Inquiry*. Balfour, poco después, le sucedió a Cleghorn como profesor de filosofía moral en Edimburgo. En Aberdeen, la fundación de la *Philosophical Society* en 1758 proporcionó un foro para la discusión de la filosofía de Hume. Thomas Reid escribió a Hume que «una pequeña sociedad filosófica de aquí... está muy en deuda contigo para su diversión. Aunque todos seamos buenos cristianos, tu compañía sería mejor recibida que la de san Atanasio. Y puesto que no podemos tenerte en el banquillo de interrogación, te llaman más que a cualquier otro, acusado y defendido con gran celo pero sin amargura alguna». A partir de esos debates salieron a la luz dos libros importantes, la *Dissertation on Miracles* del principal

George Campbell y la *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* de Thomas Reid en 1764. En parte, la importancia de la obra de Reid yace en que cambió decisivamente la naturaleza del debate.

Dos modos rivales de la vida social y cultural se habían enfrentado en la Escocia de los comienzos del siglo dieciocho: uno que valoraba la Escocia del siglo diecisiete pero que reconocía la necesidad de transformarla para que la herencia distintivamente escocesa en la religión, en el derecho y en la educación pudiera renovarse y conservarse; el otro que no veía un futuro más próspero para Escocia que su «anglicización» creciente en cuanto parte del Reino Unido y que por tanto repudiaba, en la medida en que fuera necesario, su pasado del siglo diecisiete. Ambos partidos aceptaron la revolución de 1688 a 1690 y el Tratado de la Unión como eventos felices; ambos repudiaban las alternativas representadas por los herederos de los aliancistas, los cameronianos y los secesionistas. La cuestión crucial que les había enfrentado era si una justificación filosófica para las concepciones distintivamente escocesas de la teología, del derecho, de la moralidad y de la educación podría reemplazar el aristotelismo depauperizado del siglo diecisiete que había sido rechazado universalmente.

Había sido tarea de Hutcheson emprender esta justificación, reemplazando los recursos del aristotelismo escolástico en el que había sido educado primero con aquellos proporcionados por Shaftesbury y por el camino de las ideas. Debemos al genio de Hume el darnos cuenta de que una vez esos principios fundamentales y la concepción del camino de las ideas se adopta, entonces lo que surge son conclusiones profundamente incompatibles con las tesis centrales de la teología y del derecho escocés, así como con cualquier concepción de la moralidad que las incorpore. Al haberlo hecho Hume —un filósofo excéntrico por referencia al pasado de Escocia— se vio a sí mismo articulando los principios del orden social y cultural inglés dominante, un orden en sí mismo hostil a la filosofía, pero hostil a la filosofía de un modo que las teorías filosóficas de Hume le habían hecho a éste aplaudir.

Así Hume había declarado «que hay, particularmente en Inglaterra, muchos caballeros honrados, que estando siempre ocupados en los asuntos de su hogar, o divirtiéndose en cosas comunes, jamás habían llevado sus pensamientos más allá de esos objetos, que todos los días se ponen a su alcance. Y ciertamente, no pretendo hacer filósofos de esos... Hacen bien en mantenerse en su situación actual; y en lugar de refinarlos en filósofos, espero que podamos comunicar a nuestros fundadores del sistema una parte de esta mezcla vulgar y arcillosa...» (*Treatise* I, iv, 7).

Así Hume se había constituido en el campeón filosófico de una cultura esencialmente no-filosófica. No hay paradoja alguna, por tanto, en el hecho de que su filosofía era muy discutida entre aquellos cuyas creencias aspiraba refutar y subvertir, pero durante largo tiempo muy poco examinado —excepto por algún carraspeo intelectualmente de tercera por teólogos anglicanos como Warburton— por aquellos cuyas creencias y modo de vida sostenía y cuya historia había escrito.

Parte de la originalidad de Reid está en haberle retado a Hume apelando en contra de la filosofía de éste a favor de los principios justamente de esas personas corrientes y no-filosóficas tan apreciadas por el mismo Hume. Más aún, apelaba en esas personas corrientes a aquello que es independiente de las particularidades de su historia, de sus instituciones o de la ordenación de sus pasiones; porque apelaba en ellas a aquello que pretendía que fuera a la vez constante e invariable en toda naturaleza humana con anterioridad a toda teoría. Así Reid nunca apeló a la tradición del derecho romano ni a las escrituras de un modo que Hutcheson hubiera

hecho, y su estilo prosista era uno bien diseñado para dirigirse a un público de cualquier nacionalidad, religión, política o cultura. No habla en términos de los criterios de algún tipo particular de comunidad según el modo en que Hume había hecho o según el modo en que Aristóteles también lo había hecho. Porque el acuerdo en los principios fundamentales según Reid no se deriva ni de un acuerdo en la pasión y en el sentimiento incorporados en los intercambios institucionalizados ni de una educación en las virtudes que sólo proporcionaba un tipo particular de comunidad; semejante acuerdo de hecho no es un derivado. Todas las personas corrientes de sentido común asienten a uno y el mismo conjunto de verdades fundamentales como primeros principios no-derivados, las verdades del sentido común, tan pronto como esas verdades se elicitan de la mente por la experiencia. Los censurados como bárbaros bien por una postura humeana o por una aristotélica son, para Reid, igualmente poseedores de este conjunto de verdades fundamentales como cualquier otro; y ciertamente, puede que sean de los más seguros en la posesión en comparación con cualquier otro, en cuanto que su tenencia de esas verdades no ha sido puesta en peligro por una teorización filosófica ambigua.

He defendido que según el relato de Hume, como en el de Aristóteles, el ejercicio de la racionalidad práctica —muy diferente en los dos relatos— requiere un tipo particular de marco social. Y también he defendido que en cada caso la caracterización del tipo relevante de marco incorpora una concepción particular de justicia. Con Reid era más bien al contrario: el ejercicio de la racionalidad fundamental, práctica o teórica, se entendía como algo que no requería ningún tipo de marco social. Reid, por tanto, se nos presenta como una alternativa radical tanto para Aristóteles como para Hume. Por supuesto que no era el primero en presentarse de esa manera; y sus libros aparecieron en un período en el que un número de otras concepciones filosóficas similares de la racionalidad práctica como propiedad de individuos al margen y con anterioridad a su entrada en las relaciones sociales se elaboraban, principalmente por Bentham en Inglaterra y por Kant en Prussia. La multiplicidad de tales concepciones en sí misma no es importante. Porque al moverse de los debates escoceses de los siglos diecisiete y dieciocho a las discusiones del razonamiento práctico y de la justicia en la modernidad del siglo veinte, no sólo nos alejamos de las teorías según las cuales el ejercicio de la racionalidad práctica presupone algún tipo de marco social, sino que nos adentramos en un mundo en el que el ejercicio de la racionalidad práctica —en el caso de que en realidad suceda— tiene que incorporarse en los contextos sociales de desacuerdo y conflicto fundamentales.

CAPITULO XVII

EL LIBERALISMO TRANSFORMADO EN TRADICION

HHL

Los capítulos anteriores han contado partes de las historias de tres tradiciones distintas: la que comienza con Homero y Aristóteles y luego pasa a través de los escritores árabes y judíos a Alberto Magno y al Aquinate; la que se transmite desde la Biblia por medio de Agustín al Aquinate; y la que lleva la tradición moral escocesa del aristotelismo calvinista a su encuentro con Hume. Es por medio de semejante movimiento que aquellos que están metidos en él se dan cuenta de él y de la dirección que lleva y de una manera consciente intentan meterse en sus debates y sacar adelante sus investigaciones. Las relaciones que pueden establecerse entre los individuos y una tradición son muy variadas, desde una lealtad no-problemática, pasando por los intentos de enmienda o de reorientación de la tradición, hasta una gran oposición a lo que hasta entonces habían sido sus tesis centrales. Mas esta última, ciertamente, puede ser tan formativa como importante en cuanto relación con una tradición como cualquiera. Así era la relación de Hume con toda la tradición escocesa que emergía de una alianza desde el siglo diecisiete de una versión calvinista de la teología agustiniana con una relectura de Aristóteles. Y cuando la tradición escocesa llegó a sus últimas etapas —una historia que no se contará aquí— su susceptibilidad con respecto a Hume era una de sus características claves. Tampoco puede entenderse a Hume correctamente si no es como alguien que se define en parte a través de esa oposición.

Esta tradición escocesa en sus orígenes había reavivado —aunque de una manera muy diferente de la medieval— la relación del agustinismo con el aristotelismo. Pero es muy importante volver a subrayar que para la mayor parte de su historia estas dos tradiciones de investigación no sólo eran tradiciones diferentes, sino que también eran tradiciones en conflicto. Después de todo, Aristóteles mantenía una relación muy distinta con Platón de la que mantenía Agustín — endeudado con Plotino, en cuanto heredero de Platón, en lugar de con Aristóteles—. Y la comprensión aristotélica del agente humano y del razonamiento práctico no tenía modo alguno de admitir dentro de sí, con sus propios recursos, los conceptos hebraicos de la Biblia; y menos aún, la concepción agustiniana de la voluntad. Se requirió para ello el descubrimiento constructivo, por parte del Aquinate, de un modo de comprensión más comprehensivo del que cualquiera de las dos tradiciones había poseído para poder integrar las mismas. Y es una medida de su potencialidad para el conflicto el hecho de que ciertamente, muy pocos de los seguidores de cualquiera de las dos

tradiciones en el siglo trece podían entrever la razón detrás de la empresa del Aquinate.

Estas tres tradiciones de investigación merecen esa descripción debido no sólo a la continuidad de debate y de investigación que representaban, sino también por las transmutaciones y las traslaciones que eran capaces de sufrir en y a través de puntos de conflicto y de diferencia. Una tradición madura justo en la medida en que sus seguidores se enfrentan y encuentran un modo racional para superar esos encuentros con posturas radicalmente diferentes e incompatibles que plantean problemas de incomensurabilidad y de no-traducibilidad. Una capacidad de reconocer cuándo los recursos propios de uno son inadecuados para semejante encuentro, o cuándo uno no puede formular satisfactoriamente lo que los otros tienen que decir de crítica o de réplica, y una sensibilidad para las distorsiones que puedan surgir al intentar captar —dentro del esquema propio de uno— las tesis originalmente nativas en otro, son todas esenciales para el crecimiento de una tradición cuyos conflictos son mínimamente complejos y cuyas mutaciones significan transiciones de un tipo de orden social y cultural a otro, y de un lenguaje a otro.

También forma parte de la naturaleza de las tradiciones que sus seguidores no pueden saber de antemano, sean las que sean sus propias convicciones o pretensiones, cómo y en qué condiciones su tradición saldría de semejantes conflictos y encuentros. La confianza razonable en su propia tradición, por supuesto, aumentaría en la medida en que su tradición se muestra capaz, a lo largo de sucesivos encuentros, de proporcionar los recursos necesarios para lograr las transformaciones necesarias. Pero la perspectiva de una tradición originalmente enraizada en circunstancias contingentes, que surge de problemas, perplejidades y de desacuerdos de algún orden social particular, expresada en términos de las particularidades de la lengua y de la cultura de ese orden, no permite ninguna confianza generalizada en la posible acogida —y menos aún, en la lealtad— por parte de otras lenguas y culturas de la expresión verbal de esa tradición particular. Es decir, la postura de las tradiciones está necesariamente en conflicto con una de las características centrales de la modernidad cosmopolita: la creencia confiada en que todos los fenómenos culturales deben ser potencialmente traslúcidos para la comprensión, que todos los textos deben ser susceptibles de traducción al idioma en que todos los seguidores de la modernidad hablan entre sí.

En un nivel, esta creencia informa una variedad de actividades. La enseñanza confiada de traducciones de textos de culturas pasadas y ajenas no sólo a alumnos que no conocen los idiomas originales, sino también por parte de profesores que no los conocen tampoco; la realización de negociaciones comerciales, políticas y militares por parte de aquellos que suponen que el desconocimiento recíproco de idiomas no les puede impedir la adecuada comprensión de los unos por parte de los otros, y la voluntad de dejar que versiones internacionalizadas de idiomas tales como el inglés, el castellano y el chino reemplacen las lenguas de culturas minoritarias y sus variaciones locales, que son idiomas dialectizados en uso. En otro nivel, esta misma creencia aparece en la forma de tesis filosóficas acerca de la traducibilidad universal.

Tendremos que aclarar más tarde por qué y cómo la postura de una investigación constituida por la tradición significa el rechazo de estas tesis y sus semejantes. Pero es importante tener en cuenta desde el principio que siempre existe la posibilidad de que una tradición de acción y de investigación encuentre a otra de tal forma que ninguna de las dos esté capacitada —al menos, durante un tiempo considerable— para demostrar su superioridad racional, para la satisfacción justificada de sus pro-

pios seguidores, y mucho menos, para los seguidores de su rival. Y esta posibilidad surge cuando dos tradiciones —incorporadas o no en la misma lengua y cultura— no son capaces de encontrar, desde el punto de vista de la otra, un conjunto adecuado de criterios o de medidas para valorar racionalmente la relación entre sí.

Podemos acercarnos a los problemas inherentes en la valoración de una tradición de investigación por otra considerando, en primer lugar, la diferencia entre la tarea de valorar racionalmente las pretensiones rivales y competidoras dentro de una y la misma tradición y la de valorar semejantes pretensiones cuando cada uno se ha desarrollado dentro de alguna de las dos tradiciones muy diferentes y competidoras. Consideremos, bajo esta luz, la diferencia entre la comparación con respecto a sus propios relatos del razonamiento práctico y de la justicia, del Aquinate con Aristóteles, o de Aristóteles con Platón, o de Hume con Hutcheson, por un lado; y los relatos de Aristóteles o del Aquinate sobre estas materias, por otro, con los de Hume. En el primer tipo de casos tenemos un conjunto de criterios relativamente no-problemáticos a los que apelar mientras hacemos la comparación: ¿Hasta dónde llega el pensador posterior en solucionar o bien los problemas planteados o bien los problemas considerados irresolubles por el pensador anterior? ¿Hasta qué punto es el pensador posterior capaz de solucionar las incoherencias en la obra del anterior? ¿En qué medida hace disponible el pensador posterior los recursos conceptuales o teóricos de forma que no tengan las limitaciones que tenían para su predecesor? Pero con el segundo tipo de casos, sucede más bien lo contrario. Hume y Aristóteles, por ejemplo, sencillamente no se relacionan el uno con el otro según el modo en que los seguidores tardíos y tempranos de la misma tradición se relacionan.

En su lugar aquí tenemos los relatos de razonamiento práctico y de justicia que se formulan en contextos conceptuales muy diferentes, que emplean modos de caracterización y de argumentación un tanto diferentes, y que además son claramente incompatibles. Lo que Hume considera justo sería, según el punto de vista aristotélico, a menudo, injusto; la concepción del mérito ocupa un lugar en el relato de Aristóteles que se le niega en Hume; para Aristóteles, la razón concebida de una manera es capaz de gobernar y de educar las pasiones, mientras que para Hume, la razón concebida de otra manera un tanto distinta sólo puede ser la sierva de aquellas. Ciertamente, hay alternativas coherentes al ser o bien aristotélico, o bien humeano, pero cualquiera que sea aristotélico está comprometido, por la misma razón, con rechazar las tesis centrales de Hume, y viceversa. Entonces, ¿cómo podremos decidir entre estas pretensiones rivales y mutuamente excluyentes? ¿Acaso hay algún criterio neutral, independiente de cualquier tradición, de tipo racionalmente justificable al que podamos apelar?

Dos posibles respuestas a esta pregunta revelan su inadecuación tras un escrutinio tolerablemente breve. La primera es aquella propuesta por Thomas Reid y Dugald Stewart. Thomas Reid había defendido, en contra de Hume, que había algunas verdades evidentes para casi todo ser humano, rechazadas sólo por aquellos que o bien están enajenados mentalmente, o bien están en las garras de alguna teoría filosófica malsana. Nuestra conciencia de estas verdades es estimulada por la experiencia, aunque no se deriva de la experiencia. En su defensa Reid había intentado restaurar la apelación a los primeros principios evidentes, tan característico de la tradición escocesa del siglo diecisiete, pero según la forma en que Reid apela a tales principios, la misma tradición se ha vuelto fundamentalmente irrelevante. Porque si cada uno de nosotros, por sí mismo, con sus propios recursos, puede conocer la verdad —y ciertamente, no puede adquirir el conocimiento de ningún otro modo—

de esos primeros principios fundamentales, el conocimiento de los cuales se presupone en cualquier otro tipo de conocimiento, teórico o práctico, entonces la tradición —al menos, en este sentido— ha perdido toda su función.

Expresado tan clara e inequívocamente como lo había expresado Reid, su tesis se enfrenta de inmediato con la acusación de implausibilidad. Reid había asertado, en contra de Hume, un relato del deber y de la obligación que hace de nuestra actitud hacia ellos algo independiente del deseo, de la pasión o del interés; según Reid, hay dos principios racionales independientes, uno de los cuales nos anima a hacer lo que el deber y la obligación requieren, y el otro, a hacer lo que produce nuestra propia felicidad —los cuales principios, si se entienden correctamente, coinciden en sus admoniciones—. Pero mientras que Reid podría adscribir el fracaso de Hume en reconocer la independencia de estos dos principios a la confusión de Hume debida a su teorización filosófica malsana, resultó más difícil para Reid explicar —a la luz de su propia teoría— cómo la gente corriente, inocente de toda filosofía, podría ponerse en desacuerdo, al parecer, sobre los fundamentos de la moralidad. Porque a todos ellos se les tenía por gente igualmente enterada de los principios básicos de la moralidad.

Este era uno de los tipos de consideraciones por los que Dugald Stewart, a la vez que aceptaba el núcleo de la doctrina de Reid, sustituía la frase de Reid «los principios del sentido común» con «las leyes fundamentales de la creencia humana». Stewart estaba de acuerdo con Reid en que la uniformidad de esas leyes y la uniformidad subyacente de la mente humana es tal que todos los seres humanos, ciertamente, están de acuerdo en los mismos principios morales básicos, los cuales ni se infieren ni son reducibles a nada más fundamental que ellos mismos. Este acuerdo estaría manifiesto en sus juicios morales actuales, si no fuera porque las grandes diferencias en el entorno físico y social de las diferentes sociedades son tales que uno y el mismo conjunto de principios morales requieren juicios prácticos muy diferentes. Otros factores que producen una diversidad justificable de juicios son las diferencias en las «opiniones especulativas» y las diferencias en lo que constituye el comportamiento correcto o deferencial o amistoso en sociedades diferentes (*Philosophy of the Active and Moral Powers*, en *Collected Works*, vol I, Edimburgo, 1855, pp. 235-248).

Stewart entonces seguía a Hutcheson, y a otros seguidores de Hutcheson como Smith, Beattie y, ciertamente, el mismo Hume, al sostener que la apariencia de variación y de desacuerdo en el juicio moral entre los diferentes órdenes culturales y sociales era un espejismo. Acerca de la moralidad, los seres humanos de hecho estamos de acuerdo, y si todos estuviéramos «circunstanciados» de modo similar con respecto a la cultura, a la capacidad intelectual y a nuestros entornos físicos y sociales, este acuerdo universal estaría manifiesto. El mérito peculiar de Stewart era expresar esta postura con mayor claridad, con mayor extensión y con más ejemplos que cualquiera de sus predecesores.

Su tesis era una tesis fáctica. Si es verdadera, entonces los juicios morales y prácticos de cada cultura mostrarán una conjunción de elementos morales y prudenciales (en el sentido moderno de «prudencial») universales e invariables, por un lado, y elementos locales y variables, por otro. Al leer estas partes de la obra de Stewart, uno inevitablemente se acuerda de lo que el Aquinate dice acerca de la *synderesis* y la *conscientia* y acerca de los preceptos primarios y secundarios de la ley natural. Y presumiblemente, esto no es nada fortuito. Al dirigir su vista hacia Hutcheson —y mientras que Stewart, como Reid, disentía de la epistemología moral de Hutcheson, él también, como Reid, estaba de acuerdo con Hutcheson en la sustancia de la

moralidad— Stewart, sin saberlo, igualmente miraba hacia algunos elementos del escolasticismo del que Hutcheson había heredado tanto. Pero hay diferencias cruciales.

Según el Aquinate, lo que hacen la *synderesis* y la *conscientia* —cuando esta última no yerra—, una expresión de los principios de la recta razón, es que son constitutivas de esa forma de vida humana, la única que se dirige hacia nuestro *ultimus finis*. Y en la persona virtuosa cuya *prudentia* («prudencia» en el sentido antiguo, no en el de Stewart) le ha guiado hacia ese fin, tenemos a la vez una defensa de nuestra identificación del contenido de los preceptos de la *synderesis* y una autoridad en cómo hay que conocerlo. Para Stewart, no hay ni puede haber ninguna prueba secundaria disponible, y la importancia de este hecho se vuelve clara cuando consideramos un tema crucial en el que Stewart está en desacuerdo con el Aquinate. Se refiere a la medida en que nuestra conciencia de incluso los preceptos fundamentales pueda subvertirse por las distracciones y las corrupciones del mal, de modo que el yerro de toda una clase de acciones puede dejar de ser evidente para nosotros. Entonces, según el Aquinate, hay prohibiciones absolutas e incondicionales que una cultura puede transgredir sin percatarse de ello. Stewart estaba comprometido en negar esto. Su inductivismo baconiano no deja margen para este tipo de error en aquellos que proporcionarían los datos para sus generalizaciones. De manera que si el infanticidio (un ejemplo que Stewart toma de Smith) o el asesinato de los padres (un ejemplo que toma de Locke) está sancionado en alguna cultura, esto es una evidencia clara para Stewart de que en algunas circunstancias, es permisible o incluso obligatorio matar a los muy jóvenes o a los muy viejos. Pero los principios básicos supuestamente universales, como ilustran tales ejemplos, cada vez pierden más su especificidad, y al final, mandan cualquier cosa que la gente en una cultura hace por lo general. No hay sitio para el yerro moral generalizado. Pero al comprometerse con esto Stewart no ha resuelto, sino sólo ha trasladado el problema del desacuerdo radical.

Porque ahora él tiene que rendir cuenta de tal desacuerdo entre aquellos cuyos juicios morales se formulan y se comprueban en el supuesto de que un error moral grande es posible —como el Aquinate y, ciertamente, toda la cultura del Aquinate— y aquellos cuya modalidad de juicio moral no permite esta posibilidad —como Stewart y su propia cultura—. Es decir, Stewart tiene que defender su teoría de variación moral ante una teoría rival, al menos, y al hacerlo se enfrenta con dos tipos de dificultades.

La primera es que lo que iba a ser una apelación en contra de las teorías filosóficas de soluciones racionales a favor de la conciencia de personas corrientes ahora resulta que depende, para su fuerza, de un debate filosófico; y por eso pierde lo que Reid había considerado como su mérito distintivo. La segunda es que los hechos empíricos del desacuerdo moral son incompatibles con las pretensiones de Stewart, no sólo porque sus explicaciones contrafácticas no son adecuadas para dar razón de los datos referentes al desacuerdo y a la variación entre culturas (tanto para las cuestiones empíricas como para las conceptuales *véase*: R. Needham «*Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage*» *Remarks and Inventions*, Londres, 1976, y C. Geertz «*The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man*» *New Views on the Nature of Man*, J.R. Platt, Chicago, 1965) sino también porque su postura —como la de Reid— no puede dar cuenta de la existencia de un desacuerdo moral radical dentro de uno y el mismo orden social y cultural. De hecho era la incapacidad de la filosofía de Reid y Stewart, en las versiones entonces vigentes en los Estados

Unidos, bien para explicar el desacuerdo entre aquellos a favor de la esclavitud y aquellos en contra de la esclavitud, bien para proporcionar bases derivadas de principios morales supuestamente fundamentales para defender una parte en lugar de otra, lo que era un factor principal para desacreditar la filosofía moral de Reid y Stewart en los Estados Unidos en las décadas inmediatamente precedentes a la guerra entre los estados.

El intento de decidir entre las pretensiones de tradiciones rivales y competidoras con respecto tanto a la génesis de la acción como al contenido de la moralidad, apelando a un conjunto de proposiciones fundamentales de lo que Reid llamaba «sentido común» fracasa, entonces, igualmente en sus versiones más y menos sofisticadas. ¿Qué alternativa hay? Otra posibilidad es que si vamos a descubrir qué es la forma del razonamiento práctico o qué es la naturaleza de la justicia, no debemos empezar con cualquier teoría —bien sea una teoría informada por la tradición como la de escritores como Aristóteles y Hume, que responden en parte a pensadores anteriores, bien sea una teoría que intenta hacer un comienzo radicalmente nuevo, como la de Reid y Stewart— sino, en el caso del razonamiento práctico, *con los hechos mismos* referentes a la génesis de la acción humana y en el caso de la justicia, con las aprehensiones más elementales de aquello en que consiste la conducta recta. Mas resulta que este mismo proyecto se tambalea.

Consideremos lo que significa el intento de valorar las pretensiones rivales acerca del razonamiento práctico comparando cada una con lo que se toma por los hechos básicos acerca del razonamiento práctico. Hume, por ejemplo, dice que la razón no puede ser otra cosa sino la esclava de las pasiones. Aristóteles y el Aquinate dicen que la razón puede dirigir las pasiones. ¿Acaso debemos proceder, entonces, considerando una gama tan amplia como podamos de ejemplos de acciones humanas, en los que tanto la razón como la pasión están presentes y desempeñan algún papel en la génesis de la acción, y a la luz de esos ejemplos, decidir entre las dos pretensiones rivales? El problema es el siguiente: ¿cómo hemos de describir los ejemplos relevantes? Cuando los individuos articulan para sí mismos los procesos a través de los cuales llegan a la acción o cuando los observadores describen esos procesos en otros, no pueden sino emplear algún esquema conceptual particular informado o que presupone alguna teoría, conceptualizando lo que hacen o lo que experimentan o lo que observan de modo concorde con una teoría en lugar de con otra. No hay datos preconceptuales, ni siquiera datos preteóricos; y esto significa que no hay conjunto alguno de ejemplos de acciones, por muy amplio que sea, que pueda proporcionar un criterio neutral al cual apelar en la decisión entre dos teorías rivales. Desde luego que no quería decir —sería absurdo— que los datos empíricos acerca de la acción y de su génesis no son tales como para imponer constreñimientos sobre lo que puede constituir una conceptualización posible u operativa. Sino que esos constreñimientos son sin dificultad alguna consistentes con una gama de teorías tan amplia —quizá incluso bastante más amplia— como el conjunto de teorías rivales, con las que son mutuamente incompatibles, que surgieron de las historias relatadas en los capítulos anteriores.

Por consiguiente, si hiciéramos algún intento de juzgar entre teorías competidoras apelando a ejemplos empíricos, uno de los dos resultados sucedería. Si los ejemplos fueran sacados de una cultura particular cuya práctica estaba articulándose por parte de uno de los teóricos en cuestión, entonces ese teórico, sin duda, saldría triunfal de la prueba —quizá con correcciones y añadidos en puntos de detalle— puesto que los ejemplos serían del tipo preciso en los que el teórico había reparado

para elaborar su teoría. Sin embargo, si los ejemplos fueran sacados de una cultura ajena y diferente de la de cualquiera de los teóricos competidores, entonces esos ejemplos exigirían la conceptualización de un tercer —quizá, todavía no formulado— tipo de teoría. Para decirlo de otra forma: cada teoría de razonamiento práctico es, entre otras cosas, una teoría de cómo los ejemplos deben describirse, y cómo describimos cualquier ejemplo particular dependerá, por tanto, de la teoría que hayamos adoptado. Entonces la apelación a los ejemplos será en vano.

Conclusiones relacionadas y paralelas surgen para propuestas semejantes con respecto al modo en que debemos juzgar relatos diferentes e incompatibles de justicia, propuestos por tradiciones rivales y competidoras. Por supuesto que en la medida en que tales relatos de justicia o bien se derivan o bien se justifican en términos de concepciones particulares de racionalidad práctica, la imposibilidad de identificar un criterio neutral por el cual juzgar entre teorías competidoras en el último caso significa una imposibilidad similar al del caso anterior. Pero incluso si esta consideración no se hiciese, tales propuestas encontrarían otras dificultades formidables.

Precisamente porque incluyen el intento de identificar alguna base o contenido de justicia independiente de las tradiciones competidoras, lo que se encuentra debe ser algún rasgo o algunos rasgos de una postura moral humana válida para los seres humanos independientemente de las características que les pertenecen en cuanto miembros de una tradición social o cultural particular. Es a cierto tipo de universalidad o impersonalidad, que sólo puede concebirse como especificadora y proveedora de una postura moral independiente de la tradición, al que se ha de tomar recurso. Una primera dificultad es que esas concepciones de universalidad y de impersonalidad que sobreviven a este tipo de abstracción de la concreción de los modos convencionales tradicionales —e incluso no-tradicionales— del pensamiento y de la acción moral son demasiado débiles y enclenques para proporcionar lo que se necesita.

Desde luego que ha habido intentos recurrentes, de los cuales, ciertamente, el mayor era el de Kant, para negar esto. Pero la historia de los intentos de construir una moralidad para individuos libres de la tradición, bien por apelación a una de las muchas concepciones de la universabilidad o a una de las igualmente multifacéticas concepciones de utilidad o a las intuiciones compartidas o a alguna combinación de éstas, al final, como ya hemos señalado al comienzo de la investigación, se ha convertido en una historia de continuas disputas sin resolver; de modo que ningún relato no-cuestionado o no-cuestionable surge para aquello en que consiste una moralidad independiente de la tradición, y por consiguiente, tampoco ningún conjunto neutral de criterios por medio de los cuales las pretensiones de tradiciones rivales y competidoras pueda juzgarse. La evidencia del fracaso de los herederos de Kant en estas empresas constructivas se contiene en las recensiones de los libros que las exponen en las revistas filosóficas profesionales. Las páginas de las recensiones de esas revistas son los cementerios de la filosofía académica, y cualquier duda acerca de si el consenso racional sea, después de todo, algo inalcanzable en la filosofía moral académica moderna se despeja al leerlas regularmente. Tampoco es este el caso sólo —ni siquiera principalmente— porque el ámbito de la vida práctica es uno de controversia moral, política y religiosa. En gran parte es consecuencia del tipo de filosofía que se ha puesto en marcha en tales intentos de construcción. Porque una condición para el éxito de cualquiera de estos intentos es que fracase su rival. Ninguna tesis particular puede establecerse conclusivamente a no ser que puntos de vista incompatibles se refuten conclusivamente.

Mas lo que revela el tipo de filosofía que se ha puesto en marcha en la historia de la filosofía académica después de la ilustración es que aunque en contadísimas ocasiones, alguna tesis particular se refuta conclusivamente o al menos, se muestra prácticamente imposible, y aunque con mucha más frecuencia, la relación de un argumento con otro o de un conjunto de afirmaciones con otro se clarifica con respecto a la consecuencia, a la implicación o a otras relaciones lógicas y conceptuales, el desacuerdo sobre los temas principales parece ser inevitable. El resultado de casi cualquier intento de refutación de una teoría filosófica —así decía David Lewis— es que «la teoría sobrevive a su refutación, por un precio. Nuestras «intuiciones» son simplemente opiniones, nuestras teorías filosóficas son lo mismo... Una vez que el menú de teorías bien elaboradas está ante nosotros, la filosofía es una cuestión de gustos...» (*Philosophical Papers*, vol I, Oxford, 1983, pp. x-xi). Lo que logra este tipo de filosofía es mostrar qué otros compromisos lógica o conceptualmente adquirimos cuando afirmamos o negamos alguna tesis particular. Pero no posee ningún criterio generalmente compartido con el que juzgar si es racional adquirir esos compromisos o no. La metáfora del «precio» que utiliza Lewis es apropiada. No tenemos ningún criterio filosófico de valor a la luz del cual podamos descubrir si el coste de un compromiso particular es demasiado alto con relación a los beneficios filosóficos que confiere. Por esta razón, tenemos que depender de las expresiones de opiniones pre-filosóficas y reconocer que este tipo de filosofía, si se lleva de modo consciente, es lo que alguno de sus máximos exponentes siempre decía que era, un modo de clarificar temas y alternativas pero nunca proporciona bases para la convicción en materias de cierta envergadura. También debemos señalar que, con respecto a la inevitabilidad del desacuerdo, la llamada filosofía continental tampoco difiere significativamente de la filosofía analítica.

Pero es de importancia primordial acordarse de que el proyecto de fundar una forma de orden social en la que los individuos puedan liberarse de la contingencia y de la particularidad de la tradición por apelación a normas genuinamente universales e independientes de cualquier tradición no era sólo ni principalmente un proyecto de filósofos. Era y es el proyecto de una sociedad moderna, liberal e individualista, y las razones más coherentes que tenemos para creer que la esperanza de una universalidad racional independiente de la tradición es un espejismo se derivan de la historia de ese proyecto. Porque en el curso de esa historia el liberalismo mismo —que comenzó como una apelación a principios de una racionalidad supuestamente compartida en contra de lo que se tomaba por la tiranía de la tradición— se ha transformado en una tradición cuyas continuaciones se definen parcialmente por la interminabilidad del debate sobre tales principios. Una interminabilidad que, desde la perspectiva de un liberalismo anterior era un defecto grave que debería remediarse tan pronto como fuera posible, se ha convertido en una especie de virtud —al menos, a los ojos de algunos liberales—.

Inicialmente, la pretensión liberal era proporcionar un marco político, legal y económico en el que el asentimiento a uno y el mismo conjunto de principios racionalmente justificables permitiría a los que se adhieren a concepciones muy diferentes e incompatibles de la vida buena para los seres humanos vivir juntos pacíficamente dentro de la misma sociedad, disfrutando del mismo *status* político y metidos en las mismas relaciones económicas. Cada individuo iba a ser igualmente libre para proponer y vivir según cualquier concepción de la vida buena que le placiera, derivada de cualquier teoría o tradición a la que suscribiese, a no ser que esa concepción del bien incluyera la reformación de la vida del resto de la comuni-

HHL

dad de acuerdo con ella misma. Cualquier concepción del bien humano según el cual, por ejemplo, es el deber del gobierno educar a los miembros de una comunidad moralmente, para que puedan vivir esa concepción del bien, puede, hasta cierto punto, tenerse como una teoría privada por individuos o grupos, pero cualquier intento serio de incorporarlo en la vida pública será proscrito. Y esta cualidad, por supuesto, no sólo significa que el individualismo liberal ciertamente tiene su propia concepción amplia del bien, que procura imponer política, legal, social y culturalmente siempre que ha tenido el poder de hacerlo, sino también que su tolerancia de las concepciones rivales del bien en el foro público es muy limitada.

Lo que se permite en ese foro es la expresión de preferencias, bien las preferencias de individuos o las preferencias de grupos, entendiendo por lo último las preferencias de los individuos que componen esos grupos, sumadas de alguna manera u otra. Puede ser que en algunos casos sea alguna teoría o concepción no-liberal del bien humano lo que lleva a los individuos a expresar las preferencias que expresan. Pero sólo es bajo la guisa de tales expresiones de preferencia que se permite que reciban expresión tales teorías y concepciones.

Los paralelismos entre esta comprensión de la relación de los seres humanos en el ámbito social y político y la institución del mercado, la institución dominante en una economía liberal, son claros. En los mercados, igualmente, sólo es a través de la expresión de preferencias individuales que una variedad heterogénea de necesidades, deseos y bienes concebidos de una manera u otra reciben expresión. El peso que se da a una preferencia individual en el mercado es cuestión del coste que el individuo quiere y es capaz de pagar; sólo en la medida en que un individuo tiene los medios para negociar, con los que pueden proporcionar lo que necesita, puede tener el individuo una voz eficaz. Así también en el ámbito político y social, lo crucial es la capacidad de negociar. Las preferencias de algunos reciben peso por parte de los demás sólo en la medida en que la satisfacción de esas preferencias conducirían a la satisfacción de sus propias preferencias. Sólo los que tienen algo que dar reciben. Los que están en desventaja en una sociedad liberal son los que carecen de los medios para negociar.

En contraste con este fondo, se vuelven inteligibles dos rasgos centrales del sistema liberal de valoración. El primero se refiere al modo en que el liberal está comprometido con que no haya ningún bien superior a los demás. El reconocimiento de una gama de bienes es acompañado con el reconocimiento de una gama de esferas compartimentalizadas dentro de cada una de las cuales se persigue algún bien: político, económico, familiar, artístico, deportivo o científico. De modo que dentro de una variedad de grupos distintos cada individuo persigue su bien y las preferencias que él expresa expresarán esta variedad de relaciones sociales (*véase*: John Rawls, «*The Idea of Social Union*», capítulo 79, *op. cit.*).

Característicamente, la norma liberal es, por tanto, una según la cual diferentes tipos de valoración, cada uno independiente del otro, se ejercen en diferentes tipos de ambientes sociales. La heterogeneidad es tal que ninguna ordenación total de los bienes es posible. Y la educación en la cultura de un orden social liberal es, por tanto, característicamente, el llegar a ser ese tipo de persona a quien le parece normal que una variedad de bienes se persiga, cada uno apropiado a su esfera, sin ningún bien global que proporcione una unidad total a la vida. De nuevo, traigamos a colación otro pasaje de John Rawls: «*El bien humano es heterogéneo porque las metas del ego son heterogéneas*. Aunque subordinar todas nuestra metas a un solo fin no violente, estrictamente, los principios de la elección racional...no obstante, nos

llama la atención por irracional o casi como un acto de locura. El ego se desfigura...». Así Rawls equipara el ego humano con el ego liberal de modo que es atípico de la tradición liberal en su claridad de concepción y de expresión.

El ego liberal, por tanto, es uno que se mueve de esfera en esfera, compartimentalizando sus actitudes. Las pretensiones de una esfera cualquiera a la atención o a los recursos se determinan de nuevo por la suma de preferencias individuales y por la negociación. Es importante para todas las áreas de la vida humana y no sólo para las transacciones explícitamente políticas y económicas que existan reglas aceptables de negociación. Y lo que cada individuo y cada grupo tiene que esperar de estas reglas es que sean tales como para permitir a ese individuo o a ese grupo ser lo más eficaces posible en llevar a cabo sus preferencias. Este tipo de eficacia, por lo tanto, se convierte en el valor central de la modernidad liberal.

Dentro de este esquema liberal las reglas de la justicia tienen una función distintiva. Las reglas de la justicia distributiva pondrán restricciones al proceso de negociación tanto para asegurar el acceso a ella de los que, de otra forma, tendrían desventajas, como para proteger a los individuos para que tengan libertad de expresar —dentro de unos límites— y realizar sus preferencias. La estabilidad de la propiedad —para Hume un valor por encima de todos los demás— es valorada por los liberales sólo en la medida en que contribuye a esa protección y no excluye a aquellos con desventajas de la consideración apropiada. El mérito es —excepto en alguna de las asociaciones subordinadas en las que los grupos persiguen bienes particularmente elegidos— algo irrelevante para la justicia. Tanto el relato aristotélico como el humeano de la justicia son incompatibles con la justicia liberal de modo paralelo a la incompatibilidad de los relatos aristotélico y humeano de la génesis de la acción con la manera en que los individuos se entienden a sí mismos y a los demás como agentes que expresan sus preferencias en las sociedades liberales.

Porque en el ámbito público liberal los individuos se entienden a sí mismos como poseedores cada cual de su propio programa ordenado de preferencias. Entienden sus acciones en cuanto diseñadas para realizar esas preferencias; y ciertamente, por el modo en que los individuos actúan recibimos del mejor modo la evidencia sobre cuáles son sus preferencias. Por lo tanto, cada individuo al contemplar una acción prospectiva tiene primero que preguntarse, ¿cuáles son mis deseos? ¿cómo se ordenan? Las respuestas a estas preguntas proporcionan la premisa inicial para el razonamiento práctico de tales individuos, una premisa expresada en una afirmación del tipo: «Quiero que se dé el caso en que tal y cual...» o de algún otro muy similar.

En seguida esta forma característicamente moderna del razonamiento práctico muestra otra diferencia tanto de Aristóteles como de Hume. «Quiero que se dé el caso en que tal y cual...», como hemos observado en el capítulo XVI, no puede funcionar como la expresión de una buena razón para actuar dentro del esquema de Hume como tampoco dentro del esquema de Aristóteles. El surgimiento de un tipo de razonamiento práctico en el que este tipo de expresión pueda ser la premisa inicial de una argumentación práctica marcó un cambio cultural posthumeano —el que corresponde a la comprensión de los foros de elección pública no como lugares de debate, bien en términos de una concepción dominante del bien humano bien entre concepciones rivales y conflictivas de ese bien, sino como lugares donde la negociación entre individuos, cada cual con sus propias preferencias, se llevan a cabo—. ¿Qué le tenía que haber pasado al «quiero» para asumir este nuevo papel?

Desde luego los deseos siempre se han reconocido como motivos para la acción, y uno siempre podía explicar su acción expresando el deseo que le había motivado

por medio de alguna afirmación como «quiero...». Tampoco había nada nuevo con respecto a la creencia de que es bueno satisfacer ciertos deseos o que el placer que se deriva de satisfacerlos es bueno. Lo novedoso era la transformación de las expresiones de deseo en primera persona, sin cualificación ulterior alguna, en afirmaciones de razones para la acción, en premisas para el razonamiento práctico. Y quisiera sugerir que esta transformación se lleva a cabo por la reestructuración del pensamiento y de la acción según un modo que concuerda con los procedimientos de los ámbitos públicos del mercado y de la política individualista liberal. En esos ámbitos, los datos últimos son las preferencias. Estas se comparan las unas con las otras; cómo se ha llegado a ellas es irrelevante para el peso que se les concede. Que la gente en general tiene tales o cuales preferencias se entiende como razón suficiente para actuar de modo concorde y para satisfacerlas. Pero si esto fuera verdad para la sociedad en general, entonces cada individuo seguramente podrá encontrar en sus propias preferencias una razón suficiente para que actúe de modo similar. Y habrá un procedimiento análogo para comparar nuestros deseos individuales, los unos con los otros.

Wittgenstein llamó la atención sobre el hecho de que ciertos tipos de frases de primera persona —por ejemplo, «me duele...» o «tengo miedo...»— pueden funcionar principal y originalmente como algo expresivo, un repuesto para otra cosa, como un gemido o quizás un grito, pero también puede funcionar de modo distinto: «...un lloro, que no puede llamarse una descripción, que es mucho más primitivo que cualquier descripción, por todo lo que pueda servir de descriptor de la vida íntima. Un lloro no es una descripción. Mas hay transiciones» (*Philosophical Investigations*, Oxford, 1953, II, ix, 189e). Las transiciones se hacen tratando «me duele...» o «tengo miedo...» como frases verdaderas o falsas del mismo modo que las frases de tercera persona como «A ella le duele...» o «El tiene miedo...». Llegamos a referirnos a nosotros mismos con la misma impersonalidad con que nos referimos a los demás. Así también con «quiero...», que en lugar de expresar una pasión y así revelar un motivo para la acción —como todavía hace, por ejemplo, desde una perspectiva humeana— llega a funcionar más bien como una frase y así como una premisa. Por tanto, ha llegado a poseer el mismo tipo de impersonalidad que se requiere de una buena razón para la acción.

Mi tesis no es que los procedimientos del ámbito público del individualismo liberal fueran la causa y la psicología del individuo liberal el efecto, ni al revés. Lo que digo es que cada uno requería al otro y que al juntarse definieron un nuevo artificio social y cultural, el «individuo». En el razonamiento práctico aristotélico es el individuo en cuanto ciudadano el que razona; en el razonamiento práctico tomista es el individuo en cuanto investigador de su propio bien y del bien de su comunidad; en el razonamiento práctico humeano es el individuo en cuanto poseedor de propiedades o en cuanto participante desposeído en una sociedad de un tipo particular de mutualidad y de reciprocidad; pero en el razonamiento práctico del liberalismo moderno es el individuo en cuanto individuo el que razona.

¿Cuál es la estructura de este tipo de razonamiento práctico? Consideremos el procedimiento por el que tiene que elaborarse. Desde la premisa inicial de la forma «Quiero que se dé el caso en que tal y cual...», el que razona tiene que responder a la pregunta de cómo puede obtenerse lo que quiere mediante la acción y de cuál de las alternativas disponibles de planes de acción es preferible. Pero en la conjunción de la premisa inicial «Quiero que se dé el caso en que tal y cual...» y la premisa secundaria o las premisas obtenidas respondiendo a esta pregunta, no necesariamen-

te resultará, por sí misma, la conclusión de lo que el que razona tiene que hacer. Porque puede darse el caso en que el plan de acción así decidido de hecho frustraría algún otro deseo del que razona. Entonces una premisa adicional es requerida para una argumentación práctica válida en la que la premisa inicial es una expresión de preferencia, y surge el conjunto de premisas requeridas de la forma siguiente: «Quiero que se dé el caso en que tal y cual...; El hacer esto me permitirá alcanzar el caso en el que tal y cual...; No hay ningún otro modo que me lo permita que yo prefiera; El hacer esto no frustrará ninguna otra preferencia igual o mayor».

Los filósofos analíticos contemporáneos que a menudo se consideran como representantes de la forma atemporal del razonamiento práctico en cuanto tal, cuando de hecho, representan la forma de razonamiento práctico específico a su propia cultura individualista y liberal, confirman con sus relatos que ésta es la forma general de semejante razonamiento práctico, aunque de ningún modo es sorprendente que difieren entre sí en cuanto a los detalles de cómo las preferencias tienen que expresarse (*véase*: G.H. von Wright *Explanation and Understanding*, Ithaca, 1971, capítulo III; A. Goldman *A Theory of Human Action*, Englewood Cliffs, 1970, capítulo IV; P.M. Churchland *«The Logical Character of Action Explanations» Philosophical Review* 79, 2, 1970; R. Audi *«A Theory of Practical Reasoning» American Philosophical Quarterly*, 19, 1, 1982).

A partir de este tipo de conjunto de premisas, ¿qué tipo de conclusión sigue? La conexión entre las preferencias expresadas en las premisas de este tipo de razonamiento práctico en la sociedad moderna liberal e individualista y cualquier acción que vaya a ser generada por ellas es mucho más amplia que aquella entre las premisas de un silogismo práctico aristotélico y la acción, que es su conclusión, o que aquella entre una pasión humeana y su expresión en una acción. Tampoco la inmediatez o la necesidad de una ni la regularidad causal de la otra se entienden del mismo modo que las relaciones entre las actitudes expresadas en las premisas y la acción subsiguiente a ellas. Es verdad que —como escribía G.E.M. Anscombe— «La señal primitiva del deseo es *el intento de alcanzar...*» (*Intention*, Oxford, 1957, p. 67). Pero mientras que es verdad que alguien que expresa un deseo siempre está comprometido con intentar alcanzar lo que desea *en alguna que otra circunstancia*, no incluye necesariamente nada más que esto.

El actuar sobre algún deseo particular aquí y ahora, realizando alguna preferencia aquí y ahora, no sólo depende de lo que permitan las circunstancias externas, sino también de que ningún otro deseo o preferencia se presente de tal modo que la persona haga otra cosa. Y allí donde la gama de bienes deseados se entiende como irreductiblemente heterogénea y sin ordenación general alguna, como en la cultura liberal moderna, siempre es probable que esto suceda. De modo que incluso cuando alguien ha ensayado todas las premisas de algún trozo de razonamiento práctico de este tipo, la duda de si él vaya a actuar de ese modo todavía se mantiene. Entonces, entre el ensayo de las premisas y la acción que sigue, tiene que intervenir, característicamente, una decisión. Entonces, tales premisas terminan, lógicamente, no en alguna acción, como su conclusión, sino en un juicio práctico de la forma «Entonces, debo hacer tal y cual cosa». La decisión de actuar o no de acuerdo con este juicio no se hace simplemente por llegar a esta conclusión.

Consideremos el contraste que resulta entre el razonamiento práctico aristotélico y otro, característicamente moderno, desde la perspectiva de nuestra interpretación del comportamiento de los demás. Alguien que afirma las premisas de un silogismo práctico aristotélico dentro del contexto del tipo de actividad sistemática a partir del

cual esas premisas derivan su fuerza peculiar, consciente de lo que él hace, y que después, no consigue realizar la acción que debía haber sido la conclusión de ese silogismo, y no porque no esté en el poder del agente el hacerlo, entonces, cae en la ininteligibilidad de una inconsistencia obvia. Pero de ningún modo es éste el caso de alguien que, de modo similar, afirma la premisa de un trozo de razonamiento práctico moderno y después no actúa de modo conforme. Robert Audi ha defendido con fuerza que el razonamiento de este tipo que termina en un juicio práctico es tan completo como cualquier otro trozo de razonamiento práctico; no requiere para su completud la acción subsiguiente por parte del que razona de acuerdo con él, ni siquiera la decisión de actuar. Porque no sólo puede el que razona sufrir la debilidad de la voluntad con respecto a la realización de esa particular acción posible, sino que también puede darse el caso en el que «mientras piensa en cómo lo puede hacer, cambia de parecer» (*op. cit.*, p. 29). La gama de consideraciones que posiblemente intervengan y se coloquen entre el juicio práctico y la acción e incluso entre el juicio práctico y la decisión es demasiado amplia e indeterminada para que haya ni siquiera una apariencia de no-inteligibilidad cuando el razonamiento práctico no produce ningún resultado ulterior. No resulta sorprendente en una cultura dominada por este tipo de razonamiento práctico que la realización —y la no-realización— de decisiones sea un tipo de actividad que asume una prominencia desconocida en otras culturas.

Desde el punto de vista de los que están metidos en este tipo de razonamiento, ¿en qué consiste, entonces, la racionalidad práctica? En primer lugar, en la ordenación por el individuo de sus preferencias, de modo que esas preferencias puedan arreglarse ordinalmente en su presentación en el foro público; y en segundo lugar, en la validez de los argumentos por los cuales las preferencias se traducen en decisiones y acciones; y en tercer lugar, en la capacidad de actuar de modo que se maximice la satisfacción de esas preferencias de acuerdo con su ordenación. Es el primero de estos aspectos de la racionalidad específicamente moderna el que hace de la pregunta de cómo las preferencias deben ordenarse, bien por los individuos bien socialmente, algo tan crucial, así como el teorema de Arrow y sus herederos, algo tan relevante en la teoría social moderna. Es el tercero el que hace tan ineliminables —del discurso público moderno, así como de la filosofía moral y política moderna— las preocupaciones del utilitarismo y su lenguaje distintivo.

A menudo se da el caso, por supuesto, que las preferencias de individuos diferentes y de grupos de individuos estén en conflicto. Y la necesidad de alguna concepción de justicia en esta cultura liberal no es más ni menos que la necesidad de algún conjunto de principios reguladores por los que la cooperación en la implementación de las preferencias pueda alcanzarse en la medida de lo posible y las decisiones sobre cuáles sean los tipos de preferencias que tienen prioridad sobre las demás realizadas. Obsérvese que según los criterios de esta cultura nadie puede ser plenamente racional sin ser aún justo. La prioridad de la racionalidad se requiere para que las reglas de la justicia puedan justificarse por apelación a la racionalidad. El cumplimiento de las normas de la justicia puede ser necesario, en ocasiones, para que uno satisfaga sus preferencias eficazmente; y tanto la eficiencia como la racionalidad pueden dictar entonces ese cumplimiento. Pero ninguna disposición de tener respeto por la justicia en cuanto tal se pedirá como primer requisito para ser racional. Entonces, ¿cuál es la función y la noción de la justicia en semejante orden cultural y social?

La respuesta a esta pregunta requiere atención en cuatro niveles distintos de actividad y de debate en la estructura de un orden liberal e individualista. El primero

es aquel en que individuos y grupos diferentes expresan sus opiniones y actitudes en sus propios términos, sean cuales sean estos. Algunos de estos individuos o grupos pueden ser miembros de sinagogas o de iglesias o de mezquitas y expresar sus opiniones como admoniciones a obedecer la ley divina. Algunos pueden ser seguidores de alguna teoría no-religiosa —digamos aristotélica o quasi-aristotélica— del bien humano. Otros pueden adherirse a principios que se refieren, por ejemplo, a los derechos humanos universales, que consideran, simplemente, como algo que no necesita fundamentación ulterior. Lo que cada postura proporciona es un conjunto de premisas a partir del cual sus exponentes argumentan hasta llegar a conclusiones sobre lo que debe o no hacerse, conclusiones que a menudo están en conflicto con las de los otros grupos. El único modo *racional* en el que estos desacuerdos puedan resolverse sería por medio de una investigación filosófica dirigida hacia el discernimiento de cuál de los conjuntos de premisas en conflicto —en caso de que haya alguno— es verdadero. Pero un orden liberal —como ya hemos visto— es uno en el que cada postura puede lanzar sus pretensiones y nada más, dentro del esquema del orden público, puesto que ninguna teoría global del bien humano puede considerarse justificada. En este nivel, entonces, el debate es necesariamente infructuoso; las apelaciones rivales a relatos del bien humano o de la justicia necesariamente asumen una forma retórica de modo que, o en cuanto una aserción o en cuanto una contra-aserción —en lugar de como un argumento o como un contra-argumento—, puntos de vista rivales se enfrentan los unos contra los otros. La persuación no-racional sustituye a la argumentación racional. Las posturas que se toman por expresiones de actitud y de sentimiento, a menudo, no son más que eso. Los teóricos filosóficos que habían dicho que todos los juicios valorativos y normativos *no pueden ser otra cosa que* las expresiones de actitudes y de sentimientos, que todos estos juicios son emotivos, al final, resulta que nos han dicho la verdad —no acerca de los juicios valorativos y normativos en cuantos tales, sino acerca de lo que estos juicios llegan a ser en este tipo de cultura cada vez más emotivista (*véase*: capítulos II y III de *After Virtue*)—.

Por tanto, cuando la defensa de posturas morales y políticas rivales se interpreta dentro del orden liberal como la expresión de preferencias por parte de esos individuos que participan en esa defensa, esta interpretación no es más que una cuestión del *status* que se concede a todas las expresiones de opiniones por parte del individualismo liberal. La cultura del liberalismo transforma las expresiones de opinión en lo que su teoría política y moral ya había dicho que eran. Entonces el debate en el primer nivel no tiene resultado alguno; mas los participantes en el debate se dan cuenta de que en un segundo nivel sus puntos de vista se incluyen en esa tabulación y peso de expresiones de preferencias que las institucionalizaciones del liberalismo siempre realizan: el recuento de votos, la respuesta a la elección de los consumidores, el sondeo de la opinión pública.

El primer nivel —el del debate sobre el bien humano en general— es, como ya hemos visto, necesariamente estéril con respecto a conclusiones sustantivas acordadas en un orden social liberal. El segundo nivel —aquel en que las preferencias son tabuladas y pesadas— presupone que los procedimientos y las reglas que gobiernan semejante tabulación y peso son, ellos mismos, los resultados de un debate racional de otro tipo —aquel en que los principios de la racionalidad compartida han sido identificados por la investigación filosófica—. Por tanto, de algún modo no resulta sorprendente que a la luz de la argumentación presente el liberalismo requiera para su incorporación social un debate filosófico o quasi-filosófico continuo acerca de los principios de la justicia; este debate, por razones que ya se han expuesto, es perpe-

tuamente inconcluso, pero sin embargo, eficaz socialmente en sugerir que si el conjunto relevante de principios finalmente no se ha descubierto todavía, su descubrimiento sigue siendo una meta central del orden social.

Este tercer nivel —una vez más, un nivel de debate— nos proporciona, por tanto, cierto tipo de sanción para las reglas y los procedimientos que funcionan en el segundo nivel. E incluso si los teóricos filosóficos del individualismo liberal no se ponen de acuerdo —ni pueden hacerlo— en una formulación precisa de los principios de la justicia; no obstante, están de acuerdo en cómo esos principios deberían estar diseñados para conseguir. Precisamente porque los principios de la justicia han de gobernar la tabulación y el peso de las preferencias, deben proporcionar, en la medida de lo posible, una justificación para cada individuo en cuanto tal de la tabulación y del peso de sus preferencias particulares según el modo en que lo hacen. De modo que cualquier injusticia en el tratamiento de los individuos en cuanto individuos requiere una justificación. La justicia es *prima facie* igualitaria. Los bienes por referencia a los cuales es igualitaria de este modo son los que, presumiblemente, todo el mundo valora: la libertad de expresar y de implementar preferencias y una participación en los medios requeridos para hacer eficaz esa implementación. Con respecto a estas dos características se requiere una igualdad *prima facie*. Pero es justamente aquí donde el argumento entre los teóricos liberales comienza, un argumento en el que las contribuciones de nombres ilustres en la fundamentación del liberalismo como Kant, Jefferson y Mill han sido continuadas por contemporáneos tan distinguidos como Hart, Rawls, Gewirth, Nozick, Dworkin y Ackerman. La inconclusividad continua de los debates a los que han contribuido es, por supuesto, algo más que un tributo a la inconclusividad necesaria de la filosofía académica moderna.

Lo que se ha visto claro, no obstante, es que una importancia cada vez menor se ha dado a la llegada a unas conclusiones sustantivas, y una importancia cada vez mayor a la continuación del debate por sí mismo. Porque la naturaleza del debate mismo y no la de su resultado proporciona un fundamento, de varios modos, para el cuarto nivel en el que las apelaciones a la justicia puedan escucharse en un orden individualista y liberal —el de las reglas y de los procedimientos del sistema legal formal—. La función de ese sistema es poner en vigor un orden en el que la resolución de conflictos se realiza sin invocar una teoría global del bien humano. Para alcanzar este fin casi cualquier postura adoptada en los debates filosóficos de la jurisprudencia liberal puede ser, según la ocasión, invocada. Y la marca de un orden liberal es la referencia de conflictos para su resolución, no a esos debates, sino a los veredictos de su sistema legal. Los abogados, y no los filósofos, son el clero del liberalismo.

El liberalismo, por tanto, proporciona una concepción distintiva de un orden justo que se integra muy estrechamente en la concepción del razonamiento práctico requerido por las transacciones públicas llevadas a cabo dentro de los términos fijados por una sociedad liberal. Los principios que informan tal razonamiento práctico y la teoría y la práctica de la justicia dentro de tal sociedad no son neutrales con respecto a sus teorías rivales y conflictivas del bien humano. Allá donde estén en vigor imponen una concepción particular de la vida buena, del razonamiento práctico y de la justicia sobre aquellos que voluntaria o involuntariamente aceptan los procedimientos liberales y los términos liberales del debate. El bien que está por encima de todo para el liberalismo no es ni más ni menos que el sostenimiento continuado del orden social y político liberal.

El liberalismo, entonces, mientras rechazaba inicialmente las pretensiones de cualquier teoría del bien de estar por encima de todas, de hecho llega a incorporar en sí mismo tal teoría. Más aún, el liberalismo no puede proporcionar ninguna base convincente a favor de su concepción del bien humano excepto por apelación a las premisas que colectivamente ya presuponen esa teoría. Los puntos de partida de la teoría liberal nunca son neutrales entre concepciones del bien humano; siempre son puntos de partida liberales. Y la inconclusividad de los debates dentro del liberalismo con respecto a los principios fundamentales de la justicia liberal (*véase*: *After Virtue*, capítulo 17) refuerza la opinión de que la teoría liberal se entiende mejor no como un intento de buscar una racionalidad independiente de la tradición, sino como la articulación, ella misma, de un conjunto de instituciones sociales y de formas de actividad desarrolladas históricamente; es decir, como la voz de una tradición. Como las otras tradiciones, el liberalismo tiene sus propios criterios de justificación racional internos a sí mismo. Como otras tradiciones, el liberalismo tiene su conjunto de textos autorizados y sus disputas referentes a su interpretación. Como otras tradiciones, el liberalismo se expresa socialmente a través de un tipo particular de jerarquía.

Porque en una sociedad en la que a las preferencias —sea en el mercado, sea en la política o en la vida privada— se les asigna su lugar dentro del orden liberal, el poder lo tienen los que son capaces de determinar cuáles serán las alternativas disponibles entre las opciones que hay. El consumidor, el votante y el individuo en general tienen el derecho de expresar sus preferencias hacia una o más de las alternativas que se ofrecen, pero la gama de alternativas posibles, así como su presentación, es controlada por una elite. Las elites que gobiernan en el liberalismo están obligadas, por tanto, a valorar mucho la competencia en la presentación persuasiva de las alternativas, es decir, en las artes cosméticas. Así que un cierto tipo de poder es asignado a cierto tipo de autoridad.

Los liberales, debido a razones que son obvias a la luz de la historia de sus doctrinas, tienen reticencias en reconocer que su apelación no está hecha en virtud de alguna racionalidad independiente de la tradición en cuanto tal. Sin embago, ha habido pensadores liberales que, por alguna razón u otra, han reconocido que su teoría y su práctica son, después de todo, las de una tradición fundada en hechos más contingentes, en conflicto con otras tradiciones rivales en cuanto tales y similar a otras al reclamar un derecho al compromiso universal a la vez que sea incapaz de escaparse de las condiciones exigidas de una tradición. Incluso esto, no obstante, puede reconocerse sin inconsistencia alguna como han hecho, gradualmente, escritores liberales como Rawls, Rorty y Stout.

Del hecho de que el liberalismo no proporciona una base neutral, independiente de la tradición, a partir de la cual un veredicto puede pronunciarse sobre las pretensiones rivales de tradiciones en conflicto con respecto a la racionalidad práctica y a la justicia, sino que más bien resulta ser una más entre muchas tradiciones con sus concepciones de la racionalidad práctica y de la justicia igualmente cuestionables, no sigue, desde luego, la inexistencia de semejante fundamento neutral. Y está claro que no puede haber ningún argumento *a priori* válido para demostrar que tal cosa es imposible. Lo que es igualmente claro, sin embargo, es que el liberalismo ha sido, por el momento, el pretendiente más fuerte que haya aparecido y que vaya a aparecer en el futuro previsible de la historia humana. Que el liberalismo fracasa en este respecto, por tanto, proporciona en realidad la razón más fuerte que podamos tener para afirmar que no existe semejante fundamento neutral, que las apelaciones a una racionalidad práctica o a una justicia en cuanto tales, a las que todas las personas

racionales —en virtud de su propia racionalidad— estarían obligadas a dar su adhesión, son una utopía. En su lugar sólo hay la racionalidad práctica y la justicia de esta o aquella tradición.

El liberalismo —como todas las otras tradiciones morales, intelectuales y sociales de cierta complejidad— tiene sus propios problemas internos, su propio conjunto de preguntas al que está comprometido por sus propias doctrinas, a responder. Puesto que en sus propios debates internos así como en el debate entre el liberalismo y otras tradiciones rivales, el éxito o el fracaso del liberalismo en formular y resolver sus propios problemas es de gran importancia, merece la pena tomar nota de dos problemas particularmente centrales para el liberalismo: el del *ego* liberal y el del bien común en el orden social liberal.

La formulación clásica de estos dos problemas fue hecha por Diderot en *Le Neveu de Rameau*, pero ambos han recibido también formulaciones contemporáneas muy potentes. El problema del *ego* en la sociedad liberal surge del hecho de que se exige a cada individuo formular y expresar, tanto para sí mismo como para los demás, un programa ordenado de preferencias. Cada individuo tiene que presentar para sí mismo una voluntad singular, bien ordenada. Pero ¿qué sucede si semejante forma de presentación siempre requiere que la escisión y el conflicto dentro del *ego* esté camuflado y reprimido y que en su lugar exista una unidad falsa y psicológicamente incapacitante?

Los que con mayor acierto han identificado el tipo relevante de escisión y de conflicto dentro del *ego* como Freud y Jacques Lacan, a menudo, no han parecido amenazar con sus doctrinas la postura liberal acerca del *ego* porque junto con su diagnóstico han ofrecido sus propios remedios terapéuticos. Y dentro del orden social y cultural del liberalismo, no es sorprendente que haya habido una preocupación por la terapia del *ego* dividido (*véase*: P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, Londres, 1966). Más aún, Lacan mismo siempre ha subrayado su polémica con Aristóteles (*Encore*, París, 1973) y su deuda con liberales como Kant y de Sade («*Kant avec Sade*» *Ecrits*, París, 1966), de un modo que nos debería recordar que esta cuestión de la unidad y la división del *ego*, de cómo ha de caracterizarse y cómo ha de tratarse —si se tratara— en la vida práctica, surge en todas las tradiciones que han sido estudiadas y no sólo en el liberalismo. No obstante, es un problema para el liberalismo.

De modo similar, el problema del bien común que surge en el liberalismo tiene su analogado en al menos algunas otras tradiciones. Su expresión reciente más comprensiva ha sido la de Robert A. Dahl en *Dilemmas of Pluralist Democracy* (New Haven, 1982). En lo que Dahl llama democracias pluralistas —que se asemejan mucho a lo que he llamado órdenes políticos liberales— los individuos persiguen una variedad de bienes, asociándose en grupos para alcanzar fines particulares y para promocionar formas particulares de actividad. Ninguno de los bienes así perseguidos puede tratarse como algo por encima de las pretensiones de los demás. Pero si el bien del liberalismo mismo, el bien de la sociedad democrática pluralista en lugar de los bienes de sus partes constituyentes fuera a alcanzarse, tendría que poder reclamar una precedencia e incluso una lealtad a la fuerza. Por expresar el problema de otra forma, ¿cuáles son las buenas razones que un individuo pueda encontrar para ponerse al servicio del bien público en lugar de otros bienes? Dahl ofrece un relato agudo y detallado de «la extrema vulnerabilidad de la virtud cívica individualista» y trata de los remedios posibles (*op. cit.*, capítulos 6 y 7); pero como él mismo insiste, los problemas son generados por este mismo tipo de orden político; y la tarea de

institucionalizar cualquier remedio propuesto se enfrentaría con el mismo conjunto de preguntas que engendró estos problemas.

Al subrayar el hecho de que los problemas con los que se enfrenta el liberalismo son los mismos con los que se enfrentan las otras tradiciones, sus rivales, debo cuidar de señalar 1ue el éxito en tratar estos problemas compartidos no proporciona a estas tradiciones ningún criterio neutral con el cual medir sus propios logros. Ciertamente se comparten algunos de los problemas. Pero la importancia que cada problema particular tiene varía de tradición en tradición, así como los efectos del fracaso en llegar a una solución por parte de cada tradición. Más aún, lo que cuenta como una solución satisfactoria y los criterios por referencia a los cuales las diferentes soluciones tienen que evaluarse también difieren radicalmente de una tradición a otra. Así, una vez más, cualquier esperanza de descubrir criterios de juicio independientes de una tradición cualquiera resulta ilusoria.

De aquí parece seguirse que ninguna tradición puede pretender tener una superioridad racional con respecto a cualquier otra. Porque cada tradición tiene en sí misma su propia visión de aquello en que consiste la superioridad racional con respecto a temas tales como la racionalidad práctica y la justicia; y los seguidores de cada cual juzgarán de manera acorde. Y dado este caso, dos conclusiones ulteriores parecen seguirse. La primera es que en cualquier nivel fundamental ningún debate racional entre —o mejor dicho, dentro de— tradiciones puede realizarse. Los seguidores de tendencias en conflicto dentro de una tradición aún pueden compartir lo suficiente en términos de una creencia fundamental para llevar a cabo semejante debate; pero los protagonistas de tradiciones rivales estarán impedidos en cualquier nivel fundamental, no sólo para justificar sus puntos de vista a los miembros de cualquier tradición rival, sino también para aprender de ellos cómo modificar su propia tradición de cualquier modo radical.

Si esto es así, parece exigirse una segunda conclusión. Dado que cada tradición formulará su propia postura en términos de sus propios conceptos idiosincráticos, y dado que ninguna corrección fundamental de su esquema conceptual a partir de una perspectiva externa es posible, puede parecer que cada tradición tiene que desarrollar su propio esquema, de modo que tienda a excluir incluso la traducción de una tradición a otra. Puede parecer que la comunicación entre tradiciones en ciertos puntos cruciales sea demasiado inadecuada como para entenderse plenamente. Un universo social, compuesto exclusivamente de tradiciones rivales, será uno en el que hay un número de perspectivas globales rivales, incompatibles, aunque sólo parciales e inadecuadamente comunicadas de dicho universo; cada tradición será incapaz de justificar sus pretensiones ante sus rivales excepto ante aquellas que ya las aceptaba. ¿Es esto, entonces, lo que sigue? Ahora nos ocuparemos de estos dos problemas planteados, al parecer, por estas dos conclusiones amenazadoras.

CAPITULO XVIII

LA RACIONALIDAD DE LAS TRADICIONES

HHL

Este libro ha presentado un esquema de la historia narrativa de tres tradiciones de investigación de la racionalidad práctica y la justicia, junto con un reconocimiento de la necesidad de escribir una historia narrativa de una cuarta tradición, esto es, del liberalismo. Estas cuatro tradiciones son, eran y no pueden ser sino algo más que tradiciones de investigación intelectual. En cada una de ellas la investigación intelectual era o es parte de un modo de vida social y moral de la que la investigación intelectual era, ella misma, una parte integrante; y en cada una de ellas, las formas de esa vida se incorporaban en mayor o menor grado de imperfección en las instituciones sociales y políticas que, a su vez, derivan su vida de otras fuentes. Así la tradición aristotélica emerge de la vida retórica y reflexiva de la *polis* y de la enseñanza dialéctica de la academia y del liceo; así la tradición agustiniana florecía en las casas de la órdenes religiosas y en las comunidades seculares que proporcionaban un ambiente para semejantes casas en sus anteriores versiones tomistas en las universidades; así la variante escocesa del agustinismo calvinista y el aristotelismo renacentista informaban las vidas de las congregaciones y de las sesiones eclesiales, de los tribunales y de las universidades; y así el liberalismo, que comenzó como una repudio de la tradición en nombre de principios abstractos y universales de la razón, se volvió él mismo un poder políticamente incorporado, cuya incapacidad de llevar sus debates sobre la naturaleza y el contexto de esos principios universales a una conclusión ha tenido el efecto no-intencionado de transformar el liberalismo en una tradición.

Por supuesto que estas tradiciones difieren las unas de las otras en mucho más que en sus relatos rivales de la racionalidad práctica y de la justicia; difieren en sus catálogos de las virtudes, en sus concepciones del *ego* y en sus cosmologías metafísicas. También difieren en el modo en que dentro de cada una se llega a los relatos de la racionalidad práctica y de la justicia: en la tradición aristotélica, mediante las empresas dialécticas sucesivas de Sócrates, Platón, Aristóteles y del Aquinate; en la agustiniana, mediante la obediencia a la autoridad divina descrita por las Escrituras, pasando por el pensamiento neoplatónico; en la tradición escocesa, por medio de la refutación de sus predecesores, partiendo de premisas que habían llegado a aceptar, Hume elabora su relato; y en el liberalismo, mediante una sucesión de relatos de la justicia que siguen en un debate no-concluido, en parte por la versión de la racionalidad práctica que los acompaña.

Más aún, estas tradiciones tienen historias muy diferentes con respecto a sus relaciones entre sí. Los seguidores de la tradición aristotélica han polemizado entre

sí sobre la pregunta de si su postura es o no necesariamiente antagónica a la tradición agustiniana. Y los agustinianos, con respecto al mismo tema, también han estado en desacuerdo, los unos con los otros. Tanto los aristotélicos como los agustinianos se han encontrado necesariamente enfrentados con Hume, y por razones un tanto diferentes, con el liberalismo. Y el liberalismo ha tenido que negar algunas de las pretensiones de todas las demás tradiciones principales. Así la historia narrativa de cada una de estas tradiciones contiene tanto una narrativa de la investigación y del debate dentro de esa tradición, como una narrativa del debate y del desacuerdo entre ella y sus rivales —debates y desacuerdos que vienen a definir el detalle de esta variedad de tipos de relaciones antagónicas—. Es justamente aquí donde surgen dudas cruciales en torno al desarrollo de este razonamiento.

La conclusión a la que la argumentación, por el momento, ha conducido no es sólo que es a partir de los debates, de los conflictos y de la investigación de tradiciones históricamente contingentes y socialmente incorporadas que las pretensiones con respecto a la racionalidad práctica y a la justicia se desarrollan, se modifican, se abandonan o se sustituyen, sino también que no hay ningún otro modo de llevar a cabo la formulación, la elaboración, la justificación racional y la crítica de los relatos de la racionalidad práctica y de la justicia que no sea desde dentro de alguna tradición particular en conversación, cooperación y conflicto con los que habitan la misma tradición. No hay lugar común, no hay sitio para la investigación, ningún modo de llevar a cabo las actividades de avanzar, valorar, aceptar y rechazar el argumento razonado que no sea a partir de aquello proporcionado por alguna u otra tradición.

A partir de lo dicho, no se sigue que lo que se afirma dentro de una tradición no puede oírse o escucharse por los que pertenecen a otra tradición. Las tradiciones que difieren del modo más radical sobre ciertos temas pueden compartir creencias, imágenes y textos referentes a otras cuestiones. Las consideraciones impulsadas desde una tradición pueden ser ignoradas por los que llevan a cabo una investigación o un debate desde otra, sólo a costa de excluir, según sus propios criterios, buenas y relevantes razones para creer o no una cosa en lugar de otra, o para actuar de un modo en vez de otro. Sin embargo, en otros campos, puede que lo que se afirma o lo que se investiga en la tradición anterior no tenga contrapartida alguna en la posterior. Y en esos campos donde hay materias o cuestiones comunes a más de una tradición, semejante tradición puede formular sus tesis por medio de conceptos tales que impliquen la falsedad de las tesis sostenidas en una o más tradiciones distintas; aunque al mismo tiempo, no haya criterios comunes disponibles o sean insuficientes para juzgar entre posturas rivales. La incompatibilidad y la incomensurabilidad lógicas pueden estar las dos presentes.

Por supuesto que la incompatibilidad lógica requiere que en algún nivel de la caracterización cada tradición identifique aquello sobre lo cual mantiene sus tesis, de modo que tanto sus seguidores como los de su rival puedan reconocer que es una y la misma materia sobre la cual formulan sus pretensiones. Pero aún en ese caso, cada una, desde luego, puede tener sus propios criterios peculiares por los cuales juzgar lo que vaya a ser considerado uno y lo mismo desde un aspecto relevante. Así que dos tradiciones pueden no estar de acuerdo sobre los criterios que vayan a aplicarse en la determinación de la gama de casos en la que el concepto de justicia tiene una aplicación; y sin embargo, cada una, en términos de sus propios criterios, reconoce que en algunos de estos casos, al menos los seguidores de las otras tradiciones

aplican un concepto de *justicia* que —si tiene una aplicación— excluye la aplicación de su propio concepto.

Por eso Hume y Rawls están de acuerdo en excluir la aplicación de cualquier concepto aristotélico de merecimiento para formular las reglas de la justicia; al tiempo que están en desacuerdo, el uno con el otro, sobre si se requiere un determinado tipo de igualdad para la justicia. Por eso, la comprensión aristotélica de la clase de acciones por la cual uno puede considerarse responsable excluye cualquier aplicación de la concepción agustiniana de la voluntad. Cada tradición puede, en cada estado de su desarrollo, proporcionar una justificación racional de sus tesis centrales en sus propios términos, empleando los conceptos y los criterios por los cuales se define a sí misma; pero no hay ningún conjunto de criterios independientes de justificación racional por apelación al cual los asuntos entre tradiciones rivales puedan decidirse.

Entonces, no es que las tradiciones rivales no compartan ningún criterio. Todas las tradiciones de las que nos hemos ocupado están de acuerdo en adjudicar cierta autoridad a la lógica tanto en su teoría como en su práctica. Si no fuera así, sus seguidores no serían capaces de ponerse en desacuerdo del modo en que se ponen. Pero aquello en lo cual están de acuerdo es insuficiente para resolver sus desacuerdos. Por lo tanto, puede parecer que estamos ante pretensiones rivales y competidoras de un número de tradiciones que solicitan nuestra lealtad con respecto al modo de comprender la racionalidad práctica y la justicia, entre las cuales no podemos tener ninguna razón buena para decidir a favor de una en vez de las demás. Cada una tiene sus propios criterios de razonamiento; cada una aporta sus propias creencias de fondo. El ofrecer un tipo de razones, apelar a un conjunto de creencias de fondo, significaría ya haber asumido el punto de vista de alguna tradición particular. Pero si no hiciéramos semejante asunción, entonces no podríamos tener ninguna buena razón para conceder mayor peso a los argumentos propuestos por una tradición particular en lugar de a los argumentos propuestos por sus rivales.

La argumentación a lo largo de esta línea ha sido aducida en apoyo de una conclusión de que si los únicos criterios disponibles de racionalidad son los que se nos ofrecen en y desde las tradiciones, entonces ningún asunto entre tradiciones rivales podría decidirse racionalmente. Asertar o concluir esto en lugar de aquello puede ser racional relativo a los criterios de alguna tradición particular, pero no racional en cuanto tal. No puede haber racionalidad en cuanto tal. Un conjunto de criterios, una tradición que incorpore un conjunto de criterios, tiene igual fuerza para reclamar nuestra lealtad como cualquier otro. Vamos a llamarlo el reto relativista, en comparación con un segundo tipo de reto, que podemos llamar el reto perspectivista.

El reto relativista descansa sobre la negación de que el debate y la opción racionales entre las tradiciones rivales sean posibles; el reto perspectivista pone en duda la posibilidad de reclamar validez para la verdad de algunas proposiciones a partir de una tradición cualquiera. Porque si hay una multiplicidad de tradiciones rivales, cada una con sus modos característicos de justificación racional internos a ella, entonces ese mismo hecho implica que ninguna tradición singular puede ofrecer a los que están fuera de ella buenas razones para excluir las tesis de sus rivales. Pero si este fuera el caso, ninguna tradición estaría legitimada para dotarse a sí misma con un título exclusivo; ninguna tradición podría negar la legitimidad de sus rivales. Lo que parecía mover a las tradiciones rivales a excluir y a negar dichas cosas era la creencia en la incompatibilidad lógica de las tesis afirmadas y negadas entre tradicio-

nes rivales, una creencia que incluía el reconocimiento de que si las tesis de alguna tradición fueran verdaderas, entonces, al menos algunas de las tesis afirmadas por sus rivales eran falsas.

El perspectivista defiende que la solución está en retirar la adscripción de verdad y de falsedad, al menos en el sentido en que lo «verdadero» y lo «falso» se han entendido hasta el momento, en la práctica de tales tradiciones, tanto para las tesis individuales como para los cuerpos de creencias sistemáticas de los cuales tales tesis son partes constituyentes. En lugar de interpretar las tradiciones rivales como modos mutuamente excluyentes e incompatibles de entender uno y el mismo mundo, una y la misma materia, vamos a entenderlas, en cambio, como proveedoras de perspectivas complementarias, muy diferentes, para visionar las realidades de las cuales nos hablan.

El reto relativista y el reto perspectivista comparten algunas premisas y a menudo se presentan juntos como partes de un mismo argumento. Cada uno de ellos existe en más de una versión, y ninguno fue elaborado originalmente en términos de una crítica a las pretensiones de verdad y de racionalidad de las *tradiciones*. Pero considerados como tales, no pierden nada de su fuerza. No obstante, voy a defender que están fundamentalmente mal concebidos y mal orientados. Quiero sugerir que su poder aparente se deriva de su inversión de ciertas posturas centrales de la ilustración referentes a la verdad y a la racionalidad. Mientras que los pensadores de la ilustración insistían en un tipo particular de la visión de la verdad y de la racionalidad, uno en el que la verdad está garantizada por un método racional y el método racional apela a principios innegables para cualquier persona plenamente racional y reflexiva, los protagonistas del relativismo y del perspectivismo post-ilustrado defienden que si las concepciones ilustradas de la verdad y de la racionalidad no pueden sostenerse, la única alternativa posible es la suya.

El relativismo y el perspectivismo post-ilustrados son, por tanto, la contrapartida negativa de la ilustración, su imagen especular invertida. Mientras que la ilustración invocaba los argumentos de Kant o de Bentham, los téoricos de la post-ilustración invocan los ataques de Nietzsche contra Kant y Bentham. Por tanto, no es sorprendente que lo que era invisible para los pensadores ilustrados también lo fuera para los relativistas y los perspectivistas posmodernos, que se erigen en los enemigos de la ilustración, siendo así que en gran parte, muy a su pesar, son sus herederos reconocidos. Lo que ninguno era ni es capaz de reconocer es el tipo de racionalidad poseído por las tradiciones. En parte, esto era y es debido al prejuicio en contra de la tradición como inherentemente oscurantista, que se encontraba y se encuentra por igual entre los kantianos y los benthamitas, los neokantianos y los utilitaristas posteriores, por una parte, y entre los nietzscheanos y los posnietzscheanos, por otra. Pero en parte, la invisibilidad de la racionalidad de la tradición se debía a la carencia de exposiciones, más aún, de defensas, de esa racionalidad.

En este asunto, como en muchos otros, Burke causaba positivamente un daño. Porque Burke adscribía a las tradiciones en buen orden, el orden que suponía del seguimiento de la naturaleza, una «sabiduría carente de reflexión» (*Reflections on the Revolution in France*, C.C. O'Brien, ed., Harmondsworth, 1982, p. 129). De modo que no queda ningún lugar para la reflexión, para la teoría racional en cuanto tarea desde dentro de una tradición. Y hay un teórico todavía más importante de la tradición, por lo general ignorado tanto por los teóricos de la ilustración como por los de la postilustración, debido a que la tradición particular desde la cual trabajaba, y el punto de vista desde el cual presentaba su teoría, era teológico. Me refiero, por

supuesto, a John Henry Newman, cuyo relato de la tradición fue desarrollado con éxito sucesivamente en *The Arians of the Fourth Century* (edición revisada, Londres, 1871) y en *An Essay on the Development of Christian Doctrine* (edición revisada, Londres, 1878). Pero si uno fuera a extender el relato de Newman a partir de la tradición particular del cristianismo católico a las tradiciones racionales en general, y lo hiciera en un contexto filosófico muy diferente de cualquiera entrevisto por Newman, se necesitaría tantas cualificaciones y añadidos que parecería mejor proceder independientemente, tras haber reconocido, en primer lugar, un gran endeudamiento.

Lo que tengo que hacer, por tanto, es proporcionar un relato de la racionalidad presupuesta e implícita en la práctica de las tradiciones de investigación de cuya historia me he ocupado, adecuado para responder a los retos presentados por el relativismo y el perspectivismo. En la ausencia de semejante relato, la pregunta por cómo las pretensiones rivales hechas por las diferentes tradiciones con respecto a la racionalidad práctica y a la justicia deben valorarse seguirá sin respuesta; y por falta de una respuesta desde la postura de las mismas tradiciones, el relativismo y/o el perspectivismo probablemente persistirán. Obsérvese que las bases para una respuesta al relativismo y al perspectivismo se encontrarán no en cualquier teoría de la racionalidad explícitamente articulada y propuesta por una o más tradiciones con las que nos hemos ocupado hasta el momento, sino en una teoría incorporada y presupuesta por sus prácticas de investigación, aunque nunca expresadas plenamente, a pesar de que algún presagio suyo, o de sus partes, ciertamente se encuentren en varios escritores, y muy en especial, en Newman.

La racionalidad de una investigación constituida y constituyente de una tradición es, en gran parte, una cuestión del tipo de progreso que alcanza a lo largo de un número de tipos de estados bien-definidos. Cada forma similar de investigación comienza en y desde alguna condición de pura contingencia histórica, desde las creencias, las instituciones y las prácticas de alguna comunidad particular que constituyen algo dado. Dentro de semejante comunidad, la autoridad habrá sido conferida sobre ciertos textos y ciertas voces. Los bardos, los sacerdotes, los profetas, los reyes y, en ocasiones, los necios y los bufones, todos serán escuchados. Todas estas comunidades, en mayor o menor grado, siempre están en estado de cambio. Cuando aquellos que están educados en las culturas de las sociedades de la modernidad imperialista dijeron que habían descubierto algunas sociedades «primitivas» exentas de cambio, dentro de las cuales domina la repetición en lugar de la transformación, fueron engañados en parte por su comprensión de las afirmaciones a veces hechas por los miembros de estas sociedades de que obedecen los dictados de una costumbre inmemorial, y también en parte por su propia concepción demasiado simple y anacrónica de aquello en que consiste un cambio social y cultural.

Lo que mueve a una comunidad determinada de un primer estado en el que se acude acríticamente —o al menos, sin una interrogación sistemática— a las creencias, los dichos, los textos y las personas consideradas autorizadas, puede ser una de muchos tipos de ocurrencias. Los textos o los dichos autorizados pueden mostrarse susceptibles de —por recibir de hecho— interpretaciones alternativas e incompatibles, las cuales exigen, quizá, planes de acción alternativos e incompatibles. Las incoherencias en el sistema establecido de creencias pueden llegar a evidenciarse. La confrontación con nuevas situaciones que engendran nuevas preguntas puede revelar dentro de las prácticas y las creencias establecidas una falta de recursos para ofrecer o justificar respuestas a estas nuevas preguntas. La unión de dos comunidades pre-

viamente separadas, cada una con sus instituciones, prácticas y creencias bien establecidas, sea por migración sea por conquista, puede abrir nuevas posibilidades alternativas y requerir más de lo que los medios de valoración existentes son capaces de proporcionar.

Las respuestas que los habitantes de una comunidad particular hacen ante semejantes estímulos para la reformulación de sus creencias o la reelaboración de sus prácticas o ambas cosas dependerán no sólo del acervo de razones y de preguntas y de capacidades de razonamiento que ya poseen, sino también de su capacidad de inventiva. Y ésta, a su vez, determinará la gama posible de resultados en el rechazo, la enmienda y la reformulación de las creencias, la revaloración de las autoridades, la reinterpretación de los textos, la emergencia de nuevas formas de autoridad y la producción de nuevos textos. Puesto que las creencias se expresan en y a través de ritos y dramas rituales, en máscaras y modos de vestir, en las maneras en las que las casas se estructuran y los pueblos se disponen, y por supuesto, en las acciones en general, las reformulaciones de las creencias no deben pensarse exclusivamente en términos intelectuales; o mejor dicho, el intelecto no debe considerarse ni cartesianamente ni como un cerebro materialista, sino como aquello a través del cual individuos pensantes se relacionan los unos con los otros y con los objetos naturales y sociales tal como estos se les presentan.

Nos encontramos ahora en una postura para contrastar los tres estados en el desarrollo inicial de una tradición: un primer estado en el que las creencias, los textos y las autoridades relevantes todavía no se han cuestionado; un segundo estado en el que las inadecuaciones de varios tipos han sido identificadas, pero aún no remediadas; y un tercero en el que las respuestas a esas inadecuaciones han resultado en un conjunto de reformulaciones, revaloraciones y nuevas fórmulas y valoraciones diseñadas para remediar las inadecuaciones y para superar las limitaciones. Cuando se le asigna a una persona o a un texto una autoridad que deriva de lo que se considera como su relación con lo divino, esa autoridad divina, por consiguiente, en el curso del proceso, le librará de cualquier repudio, aunque sus afirmaciones, ciertamente, estarán sujetas a reinterpretación. En realidad, esta exención es una de las señales de lo que se considera sagrado.

El desarrollo de una tradición ha de distinguirse de la transformación gradual de las creencias a la que cualquier conjunto de creencias es propensa, por su carácter tanto sistemático como deliberado. Los estados muy tempranos en el desarrollo de cualquier cosa que merezca la pena que se le llamara una tradición de investigación, por tanto, ya están marcados por su teorización. Y el desarrollo de una tradición de investigación también tiene que distinguirse de los cambios generales y abruptos en las creencias que ocurren cuando una comunidad, por ejemplo, experimenta una conversión en masa, aunque tal conversión puede ser punto de origen para una tradición semejante. Los modos de continuidad de una tradición racional difieren de los de la anterior, sus rupturas de las de la posterior. Algún núcleo de creencias compartidas, constitutivo de la lealtad a la tradición tiene que sobrevivir a cada ruptura.

Cuando el tercer estado de desarrollo se alcanza, los miembros de una comunidad que hayan aceptado las creencias de la tradición en su nueva forma —y esas creencias sólo pueden informar una parte limitada de la vida total de la comunidad o ser tal como para referirse a su estructura global y, ciertamente, a su relación con el universo— llegan a ser capaces de contrastar sus nuevas creencias con las antiguas. Entre esas creencias antiguas y el mundo tal como lo entienden ahora hay una

discrepancia radical que percibir. Es esta falta de correspondencia, entre lo que la mente entonces juzgaba y creía y la realidad tal como se percibe, se clasifica y se entiende ahora, lo que se achaca cuando esos juicios y creencias anteriores se llaman *falsos*. La versión original y más elemental de la teoría de la verdad como correspondencia es una que se aplica retrospectivamente en la forma de una teoría de la falsedad como correspondencia.

La primera pregunta que ha de plantearse es la siguiente: exactamente ¿qué es lo que corresponde o deja de corresponder con qué otra cosa? Las afirmaciones por palabras habladas o escritas, ciertamente; pero éstas, en cuanto expresiones secundarias del pensamiento inteligente que pueden ser o no adecuadas a sus objetos, las realidades del mundo social y racional. Este es un punto en el que es importante acordarse de que la concepción presupuesta de la mente no es cartesiana. En su lugar, hay una concepción de la mente en cuanto actividad, de la mente en su relación con el mundo natural y social por medio de actividades como la identificación, la re-identificación, la colección, la separación, la clasificación, el nombramiento; y todo esto a través del tacto, de la prensión, del análisis, de la síntesis, de la pregunta, de la respuesta, etc. La mente se adecua a sus objetos en la medida en que las expectativas que se formula sobre la base de estas actividades no son susceptibles al fracaso y el recuerdo le capacita a volver y a recuperar lo que había encontrado previamente, estén los objetos todavía presentes o ya no. La mente, al estar informada como resultado de su relación con los objetos, está informada tanto por las imágenes que son o no adecuadas —para los propósitos de la propia mente— en cuanto representaciones de objetos particulares o de tipo de objetos, como de conceptos que son o no adecuadas en cuanto representaciones de las formas en términos de las cuales los objetos se aprehenden y se clasifican. La representación en cuanto tal no es la pintura sino la re-presentación. Las pinturas sólo son un modo de re-presentar; y su adecuación o inadecuación para tal función siempre es relativa a algún propósito específico de la mente.

Una de las grandes intuiciones originarias de las investigaciones constituidas por la tradición es que las creencias falsas y los juicios falsos representan un fracaso de la mente y no de sus objetos. Es la mente la que necesita corregirse. Esas realidades que la mente encuentra se revelan tal como son: lo presentado, lo manifiesto, lo inoculto. Así la concepción más primitiva de la verdad es la claridad con que los objetos se presentan ellos mismos a la mente; y es cuando la mente no consigue re-presentar esa claridad que la falsedad, la inadecuación de la mente a sus objetos, aparece.

Esta falsedad se reconoce retrospectivamente como una inadecuación pretérita cuando la discrepancia entre las creencias de un estado anterior de una tradición de investigación se contrastan con el mundo de cosas y de personas tal como ha llegado a entenderse en un estado posterior. Así la correspondencia o la falta de ella llega a ser un rasgo de una concepción compleja de la verdad en desarrollo. Se expresa en los juicios la relación de correspondencia o la falta de correspondencia entre la mente y los objetos; pero no son los juicios mismos los que corresponden a los objetos ni ciertamente, a cualquier otra cosa. Desde luego podemos afirmar de un juicio falso que las cosas no son tal como el juicio declara que sean, o de un juicio verdadero que el que lo hace dice que una cosa es lo que es y que una cosa no es lo que no es. Pero no hay dos cosas diferentes entre sí, un juicio, por un lado, y aquello representado en el juicio, por otro, entre las cuales una relación de correspondencia puede o no mantenerse.

El candidato más común, en las versiones modernas, de lo que a menudo se toma como la teoría de la verdad como correspondencia, al que corresponde, de este modo, un juicio, es un hecho. Pero los hechos, como los telescopios y las pelucas para los caballeros, eran un invento del siglo diecisiete. En el siglo dieciséis y antes, el «*fact*» en inglés era normalmente una traducción del latín «*factum*», un hecho, una acción, y a veces en el latín escolástico, un evento o un suceso. Fue en el siglo diecisiete cuando primero se utilizó «fact» en el sentido en que filósofos posteriores como Russell, Wittgenstein y Ramsey lo utilizaban. Desde luego que nunca entrañaba ningún problema, filosófico o de cualquier otro campo, el utilizar la palabra «*fact*» para lo que un juicio afirma. Lo que sí era perjudicial y altamente confuso era concebir un ámbito de hechos independiente del juicio o de cualquier otra forma de expresión lingüística, de modo que los juicios o las afirmaciones o las proposiciones pudieran emparejarse con los hechos, siendo la verdad o la falsedad la supuesta relación entre tales pares de cosas. Este género de la teoría de la verdad como correspondencia llegó al escenario filosófico hace relativamente poco y ha sido refutado conclusivamente en la medida en que cualquier teoría puede serlo (*véase*, por ejemplo: P.F. Strawson «*Truth*» en *Logico-Linguistic Papers*, Londres, 1971). Es una gran equivocación trasladarlo a formulaciones más antiguas referentes a la verdad, tal como la «*adaequatio mentis ad rem*», y más todavía a la correspondencia que atribuyo a la concepción de verdad empleada en la historia temprana del desarrollo de las tradiciones.

Los que ya han llegado a un cierto estado de desarrollo entonces pueden echar la mirada atrás e identificar sus propias inadecuaciones intelectuales previas o las inadecuaciones intelectuales de sus predecesores, comparando cómo juzgan ahora el mundo, o al menos, parte de él con cómo lo juzgaban entonces. Reclamar la verdad para la actitud actual de uno y para los juicios en que ésta se expresa significa reclamar que este tipo de inadecuación, este tipo de discrepancia, nunca jamás aparecerá en ninguna situación futura posible, a pesar de lo fina que sea la investigación, o de la cantidad de evidencia que se proporcione, o de los desarrollos en la investigación racional que puedan ocurrir. La prueba para la verdad en el presente, entonces, consiste siempre en provocar cuantas más preguntas y cuantas más objeciones de la mayor fuerza posible; lo que con justicia podría considerarse verdadero es lo que haya aguantado suficientemente la interrogación dialéctica y la confrontación con la objeciones. ¿En qué consiste esta suficiencia? Eso también es una pregunta a la que se han hecho muchas respuestas y a la que pueden aparecer muchas más respuestas rivales y competidoras entre sí. Y esas respuestas competirán racionalmente, justo en la medida en que se comprueban dialécticamente, para descubrir cuál es la mejor respuesta que pueda proponerse por el momento.

Una tradición que alcanza este grado de desarrollo tendrá que ser, en mayor o en menor medida, una forma de investigación, y tendrá que haber institucionalizado y regulado hasta cierto punto al menos, sus métodos de investigación. Tendrá que haber reconocido las virtudes intelectuales, y las preguntas que surgen acerca de la relación de tales virtudes con las virtudes del carácter. Sobre éstas como sobre otras cuestiones surgirán conflictos, se propondrán respuestas rivales que, a su vez, serán aceptadas o rechazadas. En algún punto se descubrirá, dentro de alguna tradición en desarrollo, que algunos de los mismos problemas y asuntos —reconocidos como idénticos a la luz de criterios internos a esta tradición particular— se debaten dentro de alguna otra tradición, y ámbitos definidos de acuerdo o de desacuerdo con esa otra tradición podrán desarrollarse. Más aún, los conflictos entre y desde dentro de

las investigaciones constituidas por la tradición se relacionarán de algún modo con esos otros conflictos que están presentes en una comunidad, que es la portadora de las tradiciones.

Característicamente, llega un momento en la historia de las investigaciones constituidas por la tradición cuando aquellos metidos en ellas encuentran la ocasión o la necesidad de formular una teoría para sus propias actividades de investigación. El tipo de teoría que entonces se desarrolla variará, por supuesto, de una tradición a otra. Confrontados con la multiplicidad de sentidos de la palabra «verdadero», los seguidores de un tipo de tradición pueden responder construyendo un relato analógico de esos sentidos y de su unidad, tal como hizo el Aquinate, mostrando en el modo en que llevó a cabo su tarea la influencia del tratamiento aristotélico de los usos múltiples de la palabra «bien». Por contraste, la misma multiplicidad puede evocar un intento de identificar alguna señal singular, aunque quizá compleja, de la verdad. Descartes, que debería entenderse como un seguidor tardío de la tradición agustiniana, así como alguien que intentó volver a fundamentar la filosofía de *novo*, hizo precisamente esto al apelar a la claridad y a la distinción como las señales de la verdad. Y Hume concluyó que no podía encontrar ninguna señal fiable (*Treatise* I, 4, 7).

Los otros elementos de las teorías de investigación racional propuestos de esta manera también variarán de tradición en tradición. Y en parte serán estas diferencias las que resultarán en conclusiones diferentes y rivales ulteriores, respecto a la materia de las investigaciones sustanciales, que incluyen temas como el de la justicia y el de la racionalidad práctica. No obstante, hasta cierto punto, en la medida en que una tradición de investigación racional es lo que es, tenderá a reconocer lo que comparte en cuanto tal con las otras tradiciones, y en el desarrollo de tales tradiciones, patrones comunes y característicos, si no universales, aparecerán.

Las formas normales de argumentación se desarrollarán y los requisitos para una interrogación dialéctica exitosa se establecerán. La forma más débil de argumentación, y sin embargo, la que prevalecerá en la ausencia de cualquier otra, será la apelación a la autoridad de una creencia establecida, sólo en cuanto establecida. La identificación de la incoherencia dentro de la creencia establecida siempre proporcionará una razón para investigar más, pero no es en sí misma una razón concluyente para rechazar la creeencia establecida, hasta que se descubra algo más adecuado por ser menos incoherente. En cada estado, las creencias y los juicios se justificarán por referencia a las creencias y a los juicios del estado previo, y en la medida en que una tradición se ha constituido ella misma como una forma exitosa de investigación, las pretensiones a la verdad hechas desde esa tradición siempre serán, de algún modo específico, menos vulnerables a la interrogación y a la objeción dialéctica que las de sus predecesores.

Las concepciones de la racionalidad y de la verdad en cuanto incorporadas en la investigación constituida por la tradición se oponen a los relatos convencionales de los criterios cartesianos y hegelianos de la racionalidad. Debido a que cada una de estas tradiciones racionales comienza con la contingencia y con la positividad de algún conjunto de creencias establecidas, la racionalidad de una tradición es ineludiblemente anticartesiana. Al sistematizar y ordenar las verdades que según ellos mismos han descubierto, los seguidores de una tradición perfectamente pueden asignar un lugar principal en las estructuras de su teoría a ciertas verdades y tratarlas como los primeros principios metafísicos o prácticos. Pero tales principios tendrán que haberse defendido en el proceso histórico de la justificación dialéctica. Por referencia a

tales primeros principios se justificarán las verdades subordinadas dentro de un cuerpo particular de teorías, y por referencia a tales primeros principios —como hemos visto tanto en las teorías platónicas como en las aristotélicas del razonamiento práctico— no sólo los juicios prácticos particulares sino también las acciones mismas serán justificados. Pero esos mismos primeros principios, y ciertamente, el cuerpo entero de teorías del cual forman parte, requieren una justificación. El tipo de justificación racional que reciben es, a la vez, dialéctico e histórico. Se justificarán en la medida en que en la historia de esta tradición se hayan defendido —al sobrevivir el proceso de interrogación dialéctica— como superiores a sus predecesores históricos. Entonces, tales primeros principios no son auto-suficientes, ni son primeros principios epistemológicos autojustificantes. Ciertamente, pueden considerarse tanto necesarios como evidentes, pero tanto su necesidad como su evidencia serán caracterizables en cuanto tales sólo para aquellos cuyo pensamiento está dispuesto según el tipo de esquema conceptual desde el cual surgen como un elemento clave, en la formulación y en la reformulación de las teorías informadas por ese esquema conceptual que se desarrolla históricamente. Es ilustrativo leer al propio Descartes cuando proporciona tanto en las *Regulae* como en las *Meditations* justamente ese relato de un proceso de justificación racional para sus primeros principios; llevando así la tradición agustiniana a un punto en el que Descartes aprende de ella lo que a partir de entonces ya no podrá reconocer como algo aprendido de ella. De ese modo Descartes se convirtió en el primer cartesiano.

Sin embargo, si en aquello de lo que se aleja, la investigación constituida por la tradición es anti-cartesiana, en aquello a lo que se aproxima, la investigación constituida por la tradición es anti-hegeliana. Ciertamente, hay implícito en la racionalidad de tal investigación la concepción de una verdad final, es decir, una relación de la mente con sus objetos que sería completamente adecuada con respecto a las capacidades de esa mente. Pero cualquier concepción de ese estado como uno en el que la mente podría conocerse por su propio poder a sí misma como adecuadamente informada queda eliminada; el Conocimiento Absoluto del sistema hegeliano es una quimera, desde la perspectiva constituida por la tradición. Nadie en ningún estado puede jamás eliminar la posibilidad futura de que sus creencias y juicios actuales se muestren inadecuados de muchas maneras.

Quizá sea esta combinación de aspectos anti-cartesianos y anti-hegelianos la que parece dar verosimilitud a los retos relativistas y perspectivistas. Las tradiciones fracasan en la prueba cartesiana de comenzar a partir de verdades evidentes e indudables; no sólo comienzan a partir de algo contingentemente dado, sino que cada cual comienza desde un punto diferente de los demás. Las tradiciones también fracasan en la prueba hegeliana de mostrar que su meta es algún estado racional final que comparten con todas las demás corrientes de pensamiento. Las tradiciones siempre son, y hasta cierto punto, irremediablemente locales, informadas por las particularidades del idioma y del entorno social y natural, habitadas por griegos o por ciudadanos de la Africa romana o de la Persia medieval o por esoceses del siglo diecisiete, que rehúsan tozudamente convertirse en vehículos para la autorrealización del *Geist*. Los que están educados o indoctrinados para aceptar los criterios cartesianos o hegelianos tomarán la positividad de la tradición como señal de arbitrariedad. Porque cada tradición perseguirá —así, al menos, parece— su propio camino histórico, y lo único con lo que nos enfrentaremos al final es con un conjunto de historias rivales independientes.

La respuesta a esta sugerencia, y ciertamente, en términos más generales, al relativismo y al perspectivismo, tiene que comenzar considerando un tipo de ocurrencia particular en la historia de las tradiciones que no se encuentra por ahora entre las catalogadas. Sin embargo, en la manera en que los seguidores de una tradición responden a tales ocurrencias, y en el éxito o el fracaso que resulta de su respuesta, las tradiciones logran o no la madurez intelectual. Este tipo de ocurrencia es la que he llamado en otros lugares una «crisis epistemológica» (*«Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science» The Monist*, 69, 4, 1977). Las crisis epistemológicas pueden ocurrir en las historia de pensadores individuales —pensadores tan variados como Agustín, Descartes, Hume y Lukács nos han dejado testimonios de tales crisis— así como en las de grupos. Pero puede haber también crisis en y para una tradición entera.

Ya hemos señalado que de gran importancia para una investigación constituida por la tradición en cada uno de sus estados de desarrollo es su problemática actual, esa lista de problemas y cuestiones sin resolver por referencia a la cual su éxito o su fracaso en el progreso racional hacia algún estado ulterior de desarrollo será valorado. En cualquier punto puede pasar a cualquier investigación constituida por la tradición que por sus propios criterios de progreso cesa de progresar. Sus métodos de investigación hasta entonces fiables se han vuelto estériles. Los conflictos sobre las respuestas rivales a preguntas claves ya no pueden resolverse racionalmente. Más aún, puede pasar que el uso de los métodos de investigación y de las formas de argumentación, por medio de los cuales un progreso racional ha sido logrado hasta el momento, comienzan a tener el efecto de revelar de modo creciente nuevas inadecuaciones, incoherencias hasta ahora no reconocidas, y nuevos problemas para cuya solución no parece haber o parece haber recursos insuficientes, dentro del marco establecido de creencias.

Este tipo de disolución de certezas históricamente establecidas es la señal de una crisis epistemológica. La solución a una crisis epistemológica genuina requiere la invención o el descubrimiento de nuevos conceptos y la formulación de algún tipo nuevo o de algunos tipos nuevos de teorías que satisfacen tres condiciones muy exigentes. En primer lugar, este esquema de algún modo radicalmente nuevo y conceptualmente enriquecido, si va a poner fin a la crisis epistemológica, debe proporcionar una solución a los problemas que previamente se habían mostrado irresolubles de modo sistemático y coherente. En segundo lugar, también debe proporcionar una explicación justamente de lo que causaba la esterilidad o la incoherencia de la tradición, antes de que adquiriera estos nuevos recursos. Y en tercer lugar, estas dos tareas primarias tienen que llevarse a cabo de tal manera que se muestra alguna continuidad fundamental de las estructuras conceptuales y teóricas nuevas con las creencias compartidas en terminos de los cuales la tradión de investigación ha sido definida hasta el presente.

Las tesis centrales de estas estructuras teóricas y conceptuales nuevas, justo porque son significativamente más ricas escapan a las limitaciones de esas tesis que eran centrales a la tradición con anterioridad y en el momento en que entró en el período de crisis epistemológica, de ningún modo se derivarán de esas posturas anteriores. La justificación de las nuevas tesis dependerá precisamente de su capacidad de alcanzar lo que no hubiera sido alcanzado previamente a esa innovación. No son difíciles de encontrar ejemplos de tales resultados creativos y eficaces para crisis epistemológicas más o menos serias, que afectan a un mayor o un menor campo del tema en el que se ocupa una particular investigación constituida por la tradición,

bien en las tradiciones de cuya historia he tratado aquí o en otros lugares. El propio ejemplo central de Newman era del modo en que en el siglo cuarto la definición de la doctrina católica de la Trinidad resolvió las controversias que surgieron de las interpretaciones rivales de las Escrituras por medio de conceptos filosóficos y teológicos cuya comprensión misma había resultado de los debates sin resolver racionalmente hasta ese momento. Por eso, esa doctrina facilitó para la tradición agustiniana posterior un paradigma de cómo los tres requisitos para la resolución de una crisis epistemológica pueden satisfacerse. De un modo muy distinto, el Aquinate proporcionó un esquema conceptual y teórico nuevo y enriquecido, sin el cual cualquiera que profesara lealtad tanto a la tradición aristotélica como a la agustiniana hubiera caído necesariamente bien en la incoherencia, bien en una unilateralidad estéril, en el caso de que rechazara alguna de ellas. Y de un modo distinto, de nuevo, quizá con menos éxito, Reid y Stewart intentaron rescatar la tradición escocesa de la incoherencia con que le amenazaba la combinación de las premisas epistemológicas humeanas con las conclusiones morales y metafísicas anti-humeanas.

En otros campos de investigación, los mismos patrones de crisis epistemológica pueden encontrarse: así la derivación de Boltzmann en 1890 de paradojas a partir de relatos de energía térmica formulados en los términos de la mecánica clásica produjo una crisis epistemológica en la física que sólo logró solucionarse con la teoría de la estructura interna del átomo de Bohr. Lo que muestra este ejemplo es que una crisis epistemológica sólo puede reconocerse a partir de lo que ésta parece en retrospectiva. Queda lejos el caso en que los físicos en general comprendieran que su disciplina estuviera en crisis entre Boltzmann y Bohr. No obstante, era así, y el poder de la mecánica cuántica no está sólo en su libertad de las dificultades y de las incoherencias que llegaron a afligir la mecánica clásica sino también en su capacidad de proporcionar una explicación de por qué la problemática de la mecánica clásica al final estaba condenada a engendrar justamente tales problemas irresolubles como aquellos descubiertos por Boltzmann.

El haber superado una crisis epistemológica capacita a los seguidores de una tradición de investigación a re-escribir su historia de una manera más significativa. Y semejante historia de una tradición particular proporciona no sólo un modo de identificar las continuidades en virtud de las cuales esa tradición de investigación ha sobrevivido y ha florecido como una y la misma tradición, sino también una manera de identificar con mayor exactitud esa estructura de justificación que subyace a cualquier pretensión de validez para sus afirmaciones. El concepto de la validez para las afirmaciones siempre tiene su aplicación únicamente en algún momento y lugar particular con respecto a los criterios entonces prevalentes en algún estado particular en el desarrollo de una tradición de investigación, y la pretensión de que tal o cual siempre es afirmable garantizadamente, por tanto, tiene que hacer referencias, implícitas o explícitas, a esos tiempos y lugares. El concepto de la verdad, sin embargo, es atemporal. Pretender que alguna tesis es verdadera no sólo significa pretender que sea verdad en todos los tiempos y lugares de modo que no puede dejar de corresponder con la realidad en el sentido en que se ha elucidado «corresponder» anteriormente, sino también que la mente que expresa su pensamiento en esa tesis de hecho se adecua a su objeto. Las implicaciones de esta pretensión formulada de esta manera desde dentro de una tradición son precisamente las que nos permiten mostrar por qué el reto relativista está mal concebido.

Toda tradición, independientemente de que reconozca o no este hecho, se enfrenta con la posibilidad de que en algún momento futuro, caiga en el estado de una

crisis epistemológica, admitida como tal por sus propios criterios de justificación racional, los cuales han sido defendidos ellos mismos hasta ese momento como los mejores que hayan salido a partir de la historia de esa tradición particular. Todos los intentos de emplear los recursos imaginativos e inventivos que los seguidores de esa tradición pueden acometer pueden fallar, bien por no hacer sencillamente nada que remedie la condición de esterilidad y de incoherencia en la que ha decaído la investigación, bien por revelar y crear igualmente nuevos problemas, errores y limitaciones. Puede que el tiempo pase y no aparezca ningún recurso o solución nueva.

Puede que las pretensiones a la verdad de esa tradición particular en este momento del proceso ya no se sostengan. Y este hecho por sí mismo es suficiente para mostrar que si parte de la tesis del relativista de que cada tradición, puesto que proporciona sus propios criterios de justificación racional, siempre debe defenderse a la luz de esos criterios, entonces en este punto, al menos, se equivoca el relativista. Pero independientemente de que el relativista haya pensado o no esto, una ulterior e incluso más importante posibilidad sale a la luz. Porque los seguidores de una tradición que ahora está en este estado de crisis fundamental y radical pueden entender en este momento de un modo nuevo las pretensiones de alguna tradición rival particular —probablemente una con la que por algún tiempo haya coexistido, o una con la que se encuentra por primera vez—. Ahora llegan a comprender o ya habían llegado a comprender las creencias y el modo de vida de esta otra tradición ajena; y para ello, habrán aprendido o habrán tenido que aprender —como luego veremos, cuando hablemos de las características lingüísticas de las tradiciones— el lenguaje de la tradición ajena como un nuevo y un segundo lenguaje principal.

Cuando hayan comprendido las creencias de la tradición ajena, pueden encontrarse obligados a reconocer que desde dentro de esta otra tradición es posible construir, a partir de los conceptos y de las teorías peculiares a ella, lo que no eran capaces de proporcionar con sus propios recursos conceptuales y teóricos: una explicación coherente y esclarecedora —coherente y esclarecedora, es decir, por sus propios criterios— de por qué su propia tradición intelectual no había sido capaz de solucionar sus problemas o de restaurar su coherencia. Los criterios por los que juzgan esta explicación como coherente y esclarecedora serán los mismos criterios por los que han considerado deficiente a su propia tradición ante la crisis epistemológica. Pero mientras que este nueva explicación satisface dos de los requisitos para una respuesta adecuada a una crisis epistemológica desde dentro de una tradición —en la medida en que, *no sólo* explica el por qué, dadas las estructuras de investigación dentro de esa tradición, la crisis tuvo que suceder como sucedió, *sino que también* explica cómo se libra de los mismos defectos de incoherencia y de falta de recursos, el reconocimiento de los cuales había sido la fase inicial de su crisis— no logra satisfacer un tercero. Derivada, como de hecho está, a partir de una tradición genuinamente ajena, esta nueva explicación no se encuentra en ninguna relación de continuidad sustantiva con la historia precedente de la tradición en crisis.

En este tipo de situación, la racionalidad de una tradición requiere un reconocimiento por parte de aquellos que hasta ahora han habitado y han prestado su lealtad a la tradición en crisis que la tradición ajena sea superior en racionalidad y con respecto a sus pretensiones de verdad que la suya propia. Lo que habrá revelado la explicación proporcionada desde dentro de la tradición ajena es la falta de correspondencia entre las creencias dominantes de su propia tradición y la realidad revelada por la explicación más exitosa, y puede que sea la única explicación exitosa que

hayan conseguido encontrar. Entonces, la pretensión de verdad para lo que, hasta el momento, han sido sus propias creencias, ahora ha sido vencida.

A partir del hecho de que la racionalidad, así entendida, requiere este reconocimiento de derrota con respecto a la verdad, no se sigue que se dará realmente semejante reconocimiento. Cuando la física natural del medioevo tardío fue vencida justo de esta manera por Galileo y por sus sucesores, no faltaban físicos que seguían rechazando tanto los hechos de la crisis epistemológica que habían afectado la teoría del ímpetu y la de Galileo, como el éxito posterior de Newton en proporcionar una teoría que no sólo se libraba de los defectos de la teoría del ímpetu, sino que también era capaz de proveer las materias para una explicación de por qué la naturaleza es tal que la teoría del ímpetu no podía haber evitado el descubrimiento de su propia falta de recursos e incoherencia, precisamente en esos puntos en los que estos defectos de hecho aparecieron. La física de Galileo y de Newton identificaban los fenómenos naturales de tal modo que revelaban la falta de correspondencia entre lo que afirmaba la teoría del ímpetu acerca del fenómeno del movimiento y las características que esos fenómenos ahora resultaban tener y, de ese modo, privaron la teoría del ímpetu de bases para su pretensión de verdad.

Es importante recordar, en este momento, que no todas las crisis epistemológicas se resuelven con tanto éxito. Algunas, ciertamente, no se resuelven, y su falta de solución misma descalifica la tradición que ha desembocado en semejante crisis, a la vez que acredita la pretensiones de cualquier otra. Entonces, una tradición puede perder credibilidad racional por y a la luz de una apelación a sus propios criterios de racionalidad de más de una manera. Estas son las posibilidades que el reto relativista no ha conseguido prever. Ese reto descansaba en el argumento de que si cada tradición lleva dentro de sí sus propios criterios de justificación racional, entonces, en la medida en que las tradiciones de investigación son realmente distintas, las unas de las otras, no hay ningún otro modo en el que una tradición pueda entablar un debate con otra, y por tanto, ninguna tradición puede defender su superioridad racional ante sus rivales. Pero si este fuera el caso, entonces no podría haber buenas razones para prestar la lealtad de uno a la postura defendida por cualquier tradición en lugar de la de otra. Este argumento ahora no parece sostenerse. En primer lugar no es cierto, y el argumento precedente demuestra que así es, que las tradiciones, entendidas cada una de ellas como poseedora de su propio relato y práctica de justificación racional, ni pueden vencer ni pueden ser vencidas por otras tradiciones. Es con respecto a su adecuación o inadecuación en sus respuestas a las crisis epistemológicas como las tradiciones se defienden o no logran defenderse. Desde luego, no se sigue que algo así como el reto relativista se aplicaría a cualquier modo hermético de pensamiento que no haya sido desarrollado hasta el punto en el que la crisis epistemológica se haya tornado en una posibilidad real. Pero eso no es cierto del tipo de tradición de investigación del que ha tratado este libro. Con respecto a ellos, entonces, el reto relativista ha fracasado.

A esta objeción el relativista puede replicar que yo he concedido, al menos, que durante mucho tiempo, dos o más tradiciones rivales pueden desarrollarse y florecer sin encontrar nada más que crisis epistemológicas menores, o al menos, crisis tales que sean capaces de resolver con sus propios recursos. Y allí donde éste sea el caso, durante mucho tiempo, ninguna de estas tradiciones encontrará a sus rivales de tal forma que le resulte fácil vencerlas; ni tampoco ninguna de ellas se desacreditará por su incapacidad de resolver sus propias crisis. Claramente, esto es verdad. De hecho, durante muchísimo tiempo, tradiciones de muy diversos tipos ciertamente parecen

coexistir sin posibilidad de llevar sus conflictos y desacuerdos a una solución racional: ejemplos teológicos, metafísicos, morales, políticos y científicos no son difíciles de encontrar. Pero si éste es el caso, entonces, puede parecer que al restringirse a este tipo de ejemplos, el reto relativista podría sostenerse, al menos, de una forma moderada.

No obstante, hay una cuestión previa a la que tendría que responder el relativista: ¿Quién está en una postura tal como para plantear semejante reto? Porque la persona que estuviera en semejante postura debería, durante ese tiempo, *o bien* ser alguien que habita alguna de estas dos o más tradiciones rivales, prestando su lealtad a los criterios de investigación y de justificación de una y empleándolos en su razonamiento, *o bien* alguien que está fuera de todas las tradiciones, alguien sin tradición. La alternativa anterior evita la posibilidad del relativismo. Semejante persona, en la ausencia de crisis epistemológicas serias dentro de su tradición, no tendría razón seria alguna para poner a prueba su lealtad hacia esa tradición, y en cambio, todas las buenas razones para seguir con esa lealtad. ¿Qué podría decirse de la alternativa posterior? ¿Podría el reto relativista plantearse desde una postura fuera de toda tradición?

Era la conclusión del capítulo precedente que era una ilusión suponer que hubiera un fundamento neutral, algún lugar para la racionalidad en cuanto tal, que pudiera proporcionar recursos racionales suficientes para la investigación con independencia de toda tradición. Los que han mantenido lo contrario o bien han adoptado solapadamente la postura de una tradición y se engañan a sí mismos y quizás, a los demás, llevándoles a suponer que el suyo era un fundamento neutral, o sin más, se equivocan. La persona fuera de toda tradición carece de los recursos racionales necesarios para la investigación y *a fortiori* para la investigación de cuál entre las tradiciones, debería preferirse racionalmente. No tiene los medios adecuados y relevantes para la valoración racional, y por tanto, no puede llegar a ninguna conclusión bien-fundamentada, ni siquiera a la conclusión de que ninguna tradición puede defenderse ante cualquier otra. Estar fuera de toda tradición significa ser extranjero para la investigación; significa encontrarse en un estado de destitución intelectual y moral, una condición desde la cual es imposible desembocar en el reto relativista.

El fracaso del perspectivista es complementario al del relativista. Como el relativista, el perspectivista está comprometido en mantener que ninguna pretensión a la verdad hecha en nombre de cualquiera de las tradiciones competidoras podría vencer las pretensiones a la verdad hechas en nombre de sus rivales. Y ya hemos visto que éste es un error, un error que a menudo surge porque el perspectivista atribuye a los defensores de la tradición alguna concepción de la verdad distinta de la suya, quizás una concepción cartesiana o hegeliana de la verdad o quizás una que asimila la verdad a la «afirmabilidad con garantías» (*warranted assertibility*).

Más aún, el perspectivista no logra explicarse la importancia de la concepción de la verdad para las formas de investigación constituidas por la tradición. Esto es lo que conduce a los perspectivistas a suponer que alguien puede adoptar temporalmente la postura de una tradición y luego cambiarla por otra, de la misma forma que uno puede ponerse primero un disfraz y después otro, o que uno puede desempeñar un papel en una obra de teatro y luego desempeñar un papel distinto en una obra de teatro diferente. Mas el adoptar realmente la postura de una tradición le comprepremete a uno con su visión de lo verdadero y de lo falso, y al comprometerle así, le prohíbe adoptar cualquier otra postura rival. Entonces, el perspectivista, ciertamente, puede hacer *como* si asumiera la postura de alguna tradición particular de investiga-

ción; aunque de verdad, no podría hacerlo. La multiplicidad de tradiciones no proporciona una multiplicidad de perspectivas entre las cuales podremos movernos, sino una multiplicidad de compromisos antagónicos, entre los cuales sólo el conflicto, racional o no-racional, es posible.

El perspectivismo —en este rasgo una vez más como el relativismo— es una doctrina posible sólo para los que se consideran extranjeros, no-comprometidos, o mejor dicho, comprometidos únicamente con desempeñar una sucesión de papeles temporales. Desde su punto de vista, cualquier concepción de la verdad, con la excepción de la mínima, parece haberse desacreditado. Y desde el punto de vista ofrecido por la racionalidad de la investigación constituida por la tradición, está claro que tales personas se excluyen a sí mismas de la posesión de cualquier concepto de la verdad adecuado para la investigación racional sistemática. Entonces, lo suyo no es tanto una conclusión acerca de la verdad como una exclusión de ella y del debate racional.

Nietzsche llegó a entenderlo bastante bien. El perspectivista no debería meterse en una argumentación dialéctica con Sócrates, porque eso significaría —desde nuestro punto de vista— estar involucrado en una tradición de investigación racional; y desde el punto de vista de Nietzsche, una sujeción a la tiranía de la razón. No se debe argüir con Sócrates; debe ser despreciado por su fealdad y sus malos modales. Semejante desprecio como respuesta a la dialéctica está prescrito en los párrafos aforísticos de *GötzenDammerung*. Y el uso del aforismo en sí mismo es instructivo. Un aforismo no es un argumento. Gilles Deleuze lo ha llamado «un juego de fuerzas» (*véase*: «*Pensée Nomade*» en *Nietzsche aujourd'hui* París, 1973), algo por medio del cual la energía se transmite en lugar de alcanzar conclusiones.

Por supuesto que Nietzsche no es el único predecesor del perspectivismo moderno, y quizá, ni siquiera del relativismo moderno. Durkheim, no obstante, proporcionó una pista para el origen de ambos cuando describió a finales del siglo diecinueve cómo la desintegración de las formas tradicionales de la relación social aumentaba la incidencia de la *anomie*, de la falta de normas. La *anomie*, como lo caracterizaba Durkheim, era una forma de depravación, de la pérdida de la condición de miembro en esas instituciones sociales y modalidades en las que las normas —incluidas las normas de la racionalidad constituida por la tradición— se incorporan. Lo que Durkheim no había previsto era el momento cuando a la misma condición de *anomie* se le atribuiría el *status* de un logro y un premio para el yo que, al separarse de las relaciones sociales de las tradiciones, había logrado —así se pensaba— emanciparse. Este éxito auto-definido llega a ser, en sus distintas versiones, la libertad de la mala fe del individuo sartreano que rechaza papeles sociales determinados, la falta de hogar del pensador nómada de Deleuze, y las presuposiciones de la elección de Derrida entre el quedarse «dentro», a pesar de ser un extraño, del edificio social e intelectual ya construido, aunque sólo fuera para desconstruirlo desde dentro, y el mantenerse brutalmente al margen, en una condición de ruptura y de discontinuidad. Lo que Durkheim vio como una patología social se presenta ahora con las máscaras de la pretensión filosófica.

El rasgo más intruso de este tipo de filosofía es su temporalidad; el quedarse demasiado tiempo en algún lugar siempre amenazará con conferir a esa filosofía la continuidad de la investigación, de modo que se incorpore en una tradición racional más. Resulta que son las formas de tradición las que amenazan el perspectivismo en lugar de al revés.

HHL

De modo que todavía nos enfrentamos con las pretensiones a nuestra lealtad racional por parte de las tradiciones rivales cuyas historias he narrado, y ciertamente, según dónde y cómo planteamos las preguntas acerca de la justicia y de la racionalidad práctica, nos enfrentaremos igualmente con bastantes otras tradiciones. Hemos aprendido que no podemos preguntar ni responder a esas preguntas desde una postura externa a toda tradición, que los recursos de una racionalidad adecuada nos llega sólo en y a través de las tradiciones. Entonces, ¿cómo nos enfrentaríamos a esas preguntas? ¿A qué relato de la racionalidad práctica y de la justicia asentiríamos? Cómo responderíamos, de hecho, a estas preguntas en gran parte dependerá —lo veremos luego— de cuál sea el lenguaje que compartimos con aquellos a los cuales preguntamos y del lugar en la historia a la que nos ha llevado nuestra propia comunidad lingüística.

HHL

CAPITULO XIX

TRADICION Y TRADUCCION

HHL

Una condición previa para los seguidores de dos tradiciones diferentes que comprenden esas tradiciones como rivales o competidoras es, por supuesto, que en alguna medida significativa, se entiendan los unos a los otros. A veces, este entendimiento se alcanza sólo por medio de un conjunto de transformaciones históricas relacionadas; una de las dos o ambas tradiciones pueden haberse enriquecido significativamente para poder proporcionar una representación de algunas de las posturas características de la otra, y este enriquecimiento habrá significado tanto una innovación conceptual como una lingüística, y muy posiblemente, también una innovación social. Mas el logro de la comprensión de una tradición por los seguidores de otra puede tener como secuela un número de diferentes tipos de resultados: la comprensión puede implicar el rechazo inmediato con respecto a aquello que las divide; o la comprensión puede llevar a la conclusión de que las cuestiones que dividen a ambas no pueden decidirse; y ciertamente, en tipos de casos raros, pero cruciales, como ya hemos visto, la comprensión puede llevar a juzgar que según los criterios de la propia tradición de uno la postura de la otra tradición ofrece recursos superiores para la comprensión de los problemas y las cuestiones con que se enfrenta su misma tradición.

Algunos filósofos han defendido que en la medida en que los protagonistas de dos puntos de vista rivales logran entenderse los unos a los otros, ha de darse el caso en que comparten criterios de valoración racional, de modo que los asuntos que los dividen en general, si no en detalle, sean susceptibles de llevarse a una solución. Según ellos, la traducibilidad implica la conmensurabilidad. También se ha defendido que tal conmensurabilidad tiene que asumirse no sólo para llevar a cabo una trabajo de traducción, sino también para la tarea elemental de identificar a los hablantes de algún lenguaje extranjero que habitan una cultura extranjera como *gente que tiene un lenguaje*, y ciertamente, como gente que posee una mente. Así, ha escrito Donald Davidson que «encontrar un fundamento común no es subsiguiente a la comprensión, sino una condición suya... Una criatura que en principio no puede entenderse en los términos de nuestras propias creencias, valores y modos de comunicación no es una criatura que pueda tener pensamientos radicalmente diferentes de los nuestros: es una criatura sin lo que llamamos pensamientos» (*Expressing Evaluations*, Lawrence, 1984, p. 20).

Desafortunadamente, Davidson no nos dice cómo tiene que ser el grado de diferencia para poderse llamar una diferencia radical, y puesto que su pretensión es una pretensión acerca de cómo es el caso «en principio», puede interpretarse como

algo que no dice más de lo que uno le conceda: que siempre habrá algo en común entre dos lenguajes o entre dos conjuntos de pensamientos. Pero a veces, al menos, se le ha entendido en el sentido de afirmar pretensiones incompatibles con el relato que he proporcionado de los tipos de relaciones que pueden obtenerse entre tradiciones diferentes.

Por lo tanto, es importante que yo amplíe este relato para identificar y caracterizar los tipos de relaciones de traducibilidad e intraducibilidad, las relaciones lingüísticas que se mantienen entre las tradiciones. Porque sin semejante ampliación, ciertos elementos claves en la misma concepción de una tradición, en la misma idea de esquemas conceptuales rivales que se desarrollan históricamente, se habrían omitido. Obsérvese, no obstante, que esta preocupación por la manifestación lingüística de las tradiciones, por muy importante que pueda parecer, no debe tomarse como un intento de trasladarse a un nivel más fundamental de la investigación filosófica. Algunos filósofos recientes han supuesto que la semántica es la filosofía primera, habiendo desplazado la epistemología de esa posición, y han escrito como si fuera en el nivel de la investigación semántica que los desacuerdos filosóficos tienen que resolverse primero, derivándose luego las respuestas a las preguntas epistemológicas, metafísicas y éticas, al menos, en parte, a partir de los resultados de la semántica. Pero no hay ninguna razón particular para creer en esto. *Prima facie* es razonable sacar conclusiones acerca de cómo ha de ser el caso en la filosofía del lenguaje a partir del caso, por ejemplo, en la epistemología, y viceversa. Más aún, la semántica que ha dominado la filosofía del lenguaje reciente ha sido muy abstracta y desinformada, en su mayor parte, por una atención a la investigación empírica bien acerca de los usos distintos del lenguaje en las culturas específicas, bien acerca de las transformaciones históricas de los lenguajes. Entonces, apenas es sorprendente que estas tesis que emergen de una semántica ahistórica entren en conflicto, a veces, con las tesis que emergen de la investigación filosófica e histórica de la manifestación lingüística de las tradiciones actuales.

Cada tradición se incorpora en algún conjunto particular de afirmaciones y acciones y por tanto, en todas las particularidades de algún lenguaje y cultura específica. La invención, la elaboración y la modificación de los conceptos a través de los cuales tanto los que encuentran como los que heredan una tradición la entienden, son inevitablemente conceptos que han sido formulados en un lenguaje en lugar de en otro. Cuando los seguidores de semejante tradición acarician la idea, por primera vez, de ampliarla de una comunidad lingüística a otra, tienen que identificar antes en el nuevo lenguaje no sólo los tipos de afirmaciones que pueden reconocerse como instancias de decir lo mismo que ciertas afirmaciones en el lenguaje o en los lenguajes a través de los cuales la tradición hasta ahora, se ha expresado, sino también de lo que todavía no puede decirse en el nuevo lenguaje, que por el momento es todavía intraducible.

De modo similar, cuando una tradición se expresa dentro de una comunidad lingüística cuyo lenguaje no es el lenguaje originario de esa tradición, sino uno de sus herederos y sucesores, sólo puede preservar su relación con el pasado a través de un reconocimiento de la presencia del lenguaje originario, y ciertamente de cualquier lenguaje intermediario, dentro del lenguaje en el que ahora se habla y se escribe. Así el judaísmo, tras convertirse en griego-hablante, tenía que reconocer la presencia dentro de la Septuaginta de formas específicamente hebreas, conceptos y modismos, un reconocimiento que involucraba al menos una admisión implícita de que el griego de la Septuaginta era un griego transformado y que el griego anterior a la Septua-

ginta, un griego sin la Septuaginta, no podría decir, ni podría proporcionar una traducción, para lo que se decía en hebreo. Así también cuando la filosofía griega llegó a escribirse en latín, los que seguían la tradición griega de investigación filosófica tenían que ser capaces de reconocer el carácter previo, singularmente afilosófico del latín, admitiendo así el logro extraordinario de los que, como Cicerón, a la vez tradujeron del griego y de neologismos latinos, de modo que éste adquiría estos nuevos recursos.

Por tanto, tenemos dos especies distintas de traducciones —traducción por repetición y traducción por innovación lingüística— por medio de las cuales una tradición puede transmitirse de su lenguaje original, el hebreo o el griego o cualquier otro, a lenguajes tardíos. Obsérvese que estas dos relaciones de traducción pueden darse entre textos u otros cuerpos de afirmaciones no sólo en lenguajes tan diferentes entre sí como el hebreo, el griego y el latín, sino también entre lo que podría considerarse como dos fases o períodos diferentes del mismo lenguaje: la tarea de traducir cualquiera de los dos por la repetición o por la innovación lingüística, por ejemplo, del tipo de inglés que era el lenguaje de Escocia no-gaélica en los tiempos de Dunbar al inglés «anglicizado» del siglo dieciocho de Hume y Adam Smith, era y es, sustancialmente, el mismo tipo de tarea como aquella de traducir del griego al latín o del latín a cualquiera de las dos versiones de inglés.

La concepción del lenguaje presupuesta al decir esto es la de un lenguaje tal como se utiliza en y por una comunidad que vive en un tiempo y un lugar particulares con creencias, instituciones y prácticas particulares. Estas creencias, instituciones y prácticas suministrarán una expresión y una manifestación en una variedad de expresiones y modismos lingüísticos; el lenguaje proporcionará los usos normales de una gama necesaria de expresiones y modismos, el uso de los cuales presupondrá el compromiso con esas mismas creencias, instituciones y prácticas. No había forma de discutir asuntos políticos en la Roma de Cicerón excepto dentro del marco provisto por los usos normales de «*respublica*», «*auctoritas*» (originalmente un término técnico en los procedimientos del senado), «*dignitas*», «*libertas*», «*imperium*», y cosas semejantes. Los predicados que se aplican a hazañas individuales heroicas o no-heroicas en la *Ilíada* presuponen un catálogo particular de virtudes, incorporadas en un acervo de adjetivos disponibles; los que se aplican a tales hazañas en los cuentos en verso irlandeses del siglo diecisiete de la Fianna presuponen un catálogo un tanto distinto expresable con otro conjunto de adjetivos. Los límites a las posibilidades de hablar de otra forma en lugar de en consonancia con las creencias dominantes de tales comunidades son fijados por el lenguaje-en-uso de esas comunidades; el traspasar esos límites provocaría, en mayor o en menor medida, el proceso por el que un lenguaje-en-uso se transforma en otro.

Es obvio que según esta perspectiva del lenguaje no puede haber lenguajes como el inglés-en-cuanto-tal o el hebreo-en-cuanto-tal o el latín-en cuanto-tal. Ni siquiera habrá —al parecer— lenguajes tales como el latín clásico o el irlandés moderno temprano. Sólo habrá latín-tal-como-se-escribe-y-se-habla-en-la-Roma-de-Cicerón e irlandés-tal-como-se-escribe-y-se-habla-en-el-siglo-dieciséis-en-Ulster. Las fronteras de un lenguaje son las fronteras de alguna comunidad lingüística que es, a la vez, una comunidad social. Esta concepción del lenguaje no requiere ningún suplemento. Ciertamente, no había semejante cosa como el-inglés-del-siglo-catorce-en-cuanto-tal sino sólo lenguajes tales como el-inglés-del-siglo-catorce-de-Lancashire-y-de-distritos-contiguos, en el que se escribió *Gawain y el Caballero verde.* Pero también hay, por buena o mala suerte, inglés del siglo veinte tardío, un lenguaje internacionalizado

—como las versiones del siglo veinte tardío del español, del alemán y del japonés— que se han desarrollado aparentemente de tal forma como para estar disponible potencialmente para cualquiera y para todo el mundo, al margen de su pertenencia o no a una comunidad. No todos los lenguajes internacionalizados son de este tipo del siglo veinte; versiones tanto del latín alto medieval como del árabe medieval, por ejemplo, que aún presuponían algún grado elevado de tradición y creencia compartida, no obstante, llegaron a ser los idiomas de los habitantes de una variedad de diferentes órdenes sociales y políticos, acercándose así —aunque sin caer— en la condición de los lenguajes internacionalizados de finales del siglo veinte.

Por tanto, podemos comparar y contrastar lenguajes con respecto al grado en el que algún lenguaje-en-uso particular está ligado por su vocabulario y sus usos lingüísticos a algún conjunto particular de creencias, las creencias de alguna tradición específica, de modo que rechazar o modificar radicalmente las creencias requerirá algún tipo de transformación lingüística correspondiente. Inicialmente, quisiera llamar la atención hacia esos tipos de lenguajes en que el vínculo entre el lenguaje y la creencia comunitaria es relativamente estrecho; ¿cómo llegan a comprender los miembros de una comunidad lingüística semejante el lenguaje de otra comunidad tan diferente y ajena? Durante mucho tiempo los antropólogos han insistido en que ninguna cultura ajena puede caracterizarse adecuadamente, ni mucho menos, comprenderse, sin vivir realmente en ella durante un período de tiempo. Y la evidencia que los antropólogos tienen como resultado acumulado dificulta el desacuerdo; como mucho, la comprensión requiere el conocimiento de la cultura, en la medida de lo posible, tal como un habitante nativo la conoce, y hablar, escuchar, escribir y leer el lenguaje tal como un habitante nativo lo habla, lo escucha, lo escribe y lo lee. Más aún, el aprendizaje del lenguaje y la adquisición de la comprensión cultural no son dos actividades independientes. Los gestos, los modos de comportamiento ritual, las elecciones y los silencios, en ocasiones, pueden todos expresar afirmaciones, y las afirmaciones mismas serán una clase de hechos, clasificados tal como se clasifican los hechos.

Lo que entraña este tipo de aprendizaje de un lenguaje por parte de alguien de otra cultura con otro lenguaje sólo es, en una parte minúscula, en las fases más tempranas, una cuestión de empezar con el primer lenguaje de uno y de conjugar luego frase por frase. En su lugar, lo que uno tiene que hacer, por así decirlo, es volver a ser niño de nuevo para aprender este lenguaje —y las partes correspondientes de la cultura— como un segundo lenguaje primario. Del mismo modo que un niño no aprende su primer lenguaje conjugando frases con otras frases, puesto que inicialmente no posee ningún conjunto de frases propios, tampoco lo hará así un adulto que de este modo ha vuelto a ser niño.

Obviamente, este proceso de aprendizaje de un lenguaje por alguien de otra cultura se entiende mejor en el caso de los que, como antropólogos en aprendizaje, van a vivir en la sociedad de la otra cultura y se transforman a sí mismos, en la medida de lo posible, en habitantes nativos. Pero parece claro que cuando tenemos suficientes textos y otros materiales de una cultura que ya no existe, aquellos con la capacitación histórica y lingüística requerida pueden sumergirse de manera que casi pueden llegar a ser participantes subrogados de tales sociedades como la de Atenas del siglo quinto o la de Islandia del siglo duodécimo. La adquisición de este tipo de segundo lenguaje primario se comprueba de maneras análogas a aquella por la que se comprueba el conocimiento del antropólogo. En el caso posterior podemos preguntarnos: ¿Hasta dónde puede pasar por un nativo? En el caso anterior la pregunta

correspondiente podría ser, por ejemplo: Si actúa en una obra de teatro de Aristófanes, ¿podría introducir un trozo de improvisación cómica de tal modo que ni siquiera la mejor erudición detectaría una diferencia relevante con la original? Por eso, en la educación clásica genuina a lo antiguo la composición de versos griegos y latinos de tipos muy diferentes desempeñaba un papel clave, y la abolición de este requisito del programa clásico, por tanto, significaba, o bien una falta de interés en conocer si alguien realmente sabe o no griego o latín, o bien un desconocimiento de lo que implica conocer un lenguaje.

La señal característica de alguien que ha adquirido de cualquiera de estas dos maneras dos lenguajes primarios es la capacidad de reconocer cuáles y con respecto a qué las afirmaciones de uno son intraducibles al otro. Semejante intraducibilidad puede ser de más de un tipo. Puede ser el resultado —como hemos observado antes— de que uno de los dos lenguajes posea recursos de conceptos y de modismos de los que el otro carece; o de que cada uno de los dos posea, quizás, en áreas diferentes, recursos no disponibles para el otro. De modo que no sólo era que el griego carecía ciertos recursos de los que carecía el hebreo con anterioridad al griego parcialmente transformado de los traductores de la Septuaginta, sino que también el hebreo, hasta bastante tarde, también carecía de los recursos filosóficos que el mismo griego tenía que adquirir mediante un conjunto de innovaciones lingüísticas radicales —el mismo completamente ajeno al griego arcaico—. No se puede expresar algunos de los pensamientos claves de Platón en el hebreo de Jeremías ni siquiera en la literatura sapiencial, pero tampoco se puede expresarlos en el griego homérico (*véase*: Charles Kahn *The Verb «Be» in Ancient Greek*, 6.ª parte, *The Verb «Be» and Its Synonyms*, ed. J.M.W. Verhaar, Dordrecht, 1973).

No obstante, aunque tales ejemplos son muy esclarecedores, ya se alejan demasiado de aquellas sociedades en que el uso lingüístico está muy vinculado al tipo de creencia compartida que informa característicamente las tradiciones en sus puntos de origen y en su crecimiento original. Y sólo en atención a los ejemplos sacados de tales sociedades podremos comprender las barreras que surgen a la traducción, no exclusivamente de una falta de recursos conceptuales y lingüísticos de uno de los dos lenguajes en cuestión. Más aún, lo más importante precisamente es acordarse de lo que los antropólogos tienen que enseñar respecto a los lenguajes-en-uso de tales sociedades: no pueden adquirirse como un lenguaje secundario añadiendo, sin más, al primer lenguaje de uno la capacidad de conjugar o de parafrasear oraciones. Tienen que aprenderse como un segundo lenguaje primario o no se aprenderán nunca.

Dos rasgos de tales lenguajes-en-uso primarios son de peculiar importancia: su práctica de nombrar personas y lugares, y los modos particulares por los que un hablante o un escritor, al decir algo, comunica mucho más de lo que estrictamente ha dicho. Estos dos rasgos siguen siendo importantes en los lenguajes-en-uso posteriores en los que hasta cierto punto variable, la creencia y el uso del lenguaje están menos vinculados que en el tipo con el que voy a comenzar; pero que son también herederos y sucesores de este tipo anterior de lenguaje-en-uso. No obstante, por el momento, concentrémonos en ejemplos del tipo de comunidad que proporciona los puntos de partida para esas historias que constituyen tradiciones.

En tales culturas nombrar personas y lugares es nombrarlos como miembros de un conjunto. Los tipos de nombres conferidos variarán de conjunto en conjunto: el tipo de nombre utilizado para una persona diferirá de aquel utilizado para un lugar o para un día de la semana. Este uso distintivo de los tipos de nombres se ha deshecho, hasta cierto punto, en el inglés tardío del siglo veinte; hubiera sido impo-

sible antes utilizar «martes» como nombre de persona, y llamar a alguien «El Hombre Viernes» era poner en duda su *status* como persona. Considerad cómo —en lo que llamo una comunidad lingüística primaria del tipo requerido— se utilizan los nombres de personas. Elijo como ejemplo el modo de nombrar personal recogido por Robin Fox en la isla Tory más allá de la costa norte de Donegal en 1962 («*Structure of Personal Names on Tory Island*», *Man*, 1963, re-impreso en «*Personal Names*», capítulo 8, *Encounter with Anthropology*, Nueva York, 1973), precisamente porque tenemos un buen relato contemporáneo de ello. Los sistemas de nombrar en la Roma antigua y en otras comunidades que engendran tradiciones tienen muchas de similares características.

Había en la isla Tory —y hay— tres conjuntos de tales nombres, uno utilizado sólo en irlandés en ocasiones relativamente formales; otro utilizado en las relaciones diarias locales en las que el irlandés es el lenguaje normal, pero en el que también se utiliza el inglés, y otro utilizado sólo en inglés con relación a extranjeros como los patronos en Gran Bretaña o las agencias gubernamentales irlandesas (el irlandés-en-uso de la isla Tory era o es lo suficientemente diferente del irlandés-en-uso de los funcionarios en Dublín que era o es más fácil llevar gestiones con ellos en inglés). Los nombres tanto del primer como del segundo tipo proporcionan suficiente información para distinguir la persona nombrada de cualquiera de la comunidad. Entonces en el segundo conjunto de nombres, un hombre tiene su primer nombre añadido al de su padre, o quizás al de su madre, al de su abuelo, o al de su abuela, a no ser que algún rasgo especial tiene que transmitirse, como que su abuelo fuera un inmigrante; de modo que un hombre se llamaba (en inglés) «Owen-John-Dooley de Malin». La lista es tan larga como se necesite para transmitir la información necesaria para distinguir esa persona de todos las demás de la comunidad.

La relación de tal nombre a su portador es que él responde a éste, cuando se le llama con este nombre, que puede ser llamado por él, presentado a otro por él, identificado por él como la persona acerca de la cual se ha dicho algo, o al que se dirige directamente. La noción de un nombre como algo en una relación única y singular con respecto a su portador es, en tales contextos, no tanto equivocado como confuso. El modo de vida en el que el nombre se relaciona con su portador de todas estas maneras diferentes proporciona el contexto necesario para comprender lo que hace *este nombre* el nombre de *esa* persona particular; la «referencia» no es más que un nombre para la unidad en la diversidad de uso, y si la diversidad de uso se abstrajera, lo que quedaría no sería ni siquiera una relación referencial pura. No quedaría absolutamente nada.

El nombrar según este esquema es nombrar a alguien como miembro de la comunidad local; también nombra a ése como miembro de su grupo de parentesco. En el uso del nombre las creencias acerca del parentesco se presuponen necesariamente. La fuerza del «necesariamente» puede sacarse de la siguiente manera. Kripke ha defendido que cuando usamos el nombre «Aristóteles» no podemos significar, en parte, por ejemplo, «el maestro de Alejandro», porque siempre es posible que descubramos que Aristóteles de hecho no le enseñó a Alejandro, y este descubrimiento no podría expresarse si «ser maestro de Alejandro» fuera parte del significado del nombre «Aristóteles» (Saul A. Kripke *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass., 1980, pp. 61-62). Lo que demuestra este argumento no es que los nombres de personas no tienen ni pueden tener un contenido informativo, sino que o bien carecen de tal contenido o bien es cierto que su uso presupone el compromiso con una creencia, de modo que si esta creencia se revelara falsa, el nombre no podría

utilizarse de la misma forma. Esta posibilidad posterior es la que Kripke no admitía, y quizá tenía razón en no admitirla con respecto al uso del nombre «Aristóteles» por parte de los que hablan algún lenguaje de la modernidad en nuestra sociedad actual. Mas es la posibilidad que se realiza en el sistema de nombres personales en la isla Tory y en muchos otros sistemas de nombrar. En tales sistemas los nombres se utilizan con la asunción de que ciertas creencias metidas en el orden social son ciertas. Si, y en la medida en que, el uso de un nombre presupone tales creencias, ninguna traducción en el lenguaje de una comunidad diferente con creencias diferentes puede lograrse simplemente por reproducir el nombre o alguna versión suya (como «*Aristotle*» en inglés y «*Aristote*» en francés para el griego «*Aristoteles*»). El uso del nombre tendrá que estar acompañado por una explicación quizá de ese nombre sólo, quizá del sistema de nombrar entero, según qué tipo de afirmaciones sea el que tiene que traducirse.

Entonces, en el caso de cierto tipo de uso de nombres propios la traducción requiere una glosa y una explicación como una parte indispensable de esta tarea. Tal explicación tiene que incluir referencias no sólo al carácter clasificativo e informativo de este tipo de nombre sino también al modo en que el *status* y la autoridad se adscriben y se comunican por el uso de ciertos nombres. Los nombres personales que expresan el lugar de uno en un sistema de parentesco a menudo adscriben el *status*, y el utilizar un tipo particular de nombre personal puede adscribir autoridad política legítima: que fulanito de tal es «el O'Kane» o «el O'Neill». Obsérvese también que puede haber sistemas rivales de nombrar, cuando hay comunidades y tradiciones rivales, de modo que utilizar un nombre es a la vez hacer una pretensión acerca de la legitimidad política y social y rechazar una pretensión rival. Consideremos por ejemplo los dos nombres de lugares rivales de «Doire Columcille» en irlandés y «Londonderry» en inglés.

«Doire Columcille» representa la intención de una comunidad particular e histórica, irlandesa y católica, de nombrar un lugar que ha tenido una identidad continua desde que llegó a ser la tumba de roble de San Columba en 564 —«Doire Columcille» es la descripción «La tumba de roble de S. Columba»— mientras que «Londonderry» representa la intención de una comunidad particular e histórica, anglo-parlante y protestante, de nombrar un asentamiento hecho en el siglo diecisiete, la información acerca de cuyo origen comercial en Londres, Inglaterra, se transmite tan eficazmente por su nombre como la información religiosa correspondiente se transmite por «Doire Columcille». El uso de cualquiera de los dos nombres es negar la legitimidad del otro. Por consiguiente, no hay modo de traducir «Doire Columcille» al inglés, excepto utilizando «Doire Columcille» y añadiendo una explicación. «Londonderry» no es la traducción de «Doire Columcille»; como tampoco «La tumba de S. Columba», porque en inglés no hay semejante nombre.

Lo que se saca en claro es que en tales comunidades el nombrar personas y lugares no es sólo nombrar en cuanto tal; es también nombrar *para*. Los nombres se utilizan como identificación para los que comparten las mismas creencias, las mismas justificaciones de autoridad legítima, etc. Las instituciones de nombrar representan y expresan la perspectiva compartida de la comunidad y característicamente, de sus tradiciones de creencia y de investigación compartidas. Entonces, ¿qué pasa con el uso de tales nombres cuando se utilizan para identificar las personas y los lugares cuyos nombres son tales para el que viene de fuera de la comunidad, por ejemplo, para un extranjero que ha observado el nombre de un lugar, el nombre en un mapa pero que no conoce nada del contexto de creencias

que gobiernan y están presupuestos en su uso intracomunal? Tal extranjero puede utilizar el nombre de cualquiera de dos maneras. Puede utilizar el nombre con el deseo o con la intención de identificar el lugar en cuestión utilizando *su* nombre, o puede utilizarlo simplemente para identificar *ese* lugar por un nombre que logrará con éxito la tarea de identificación. Cuando este último es el caso, el nombre se ha utilizado simplemente como una expresión referente para la cual una descripción apropiada, definida o en las circunstancias correctas, un gesto de señalar podría utilizarse en su lugar. El *nombrar* entonces se ha desvinculado del *nombrar como* y del *nombrar para*, y la relación del nombre a lo que nombra se reduce a la que se mantiene entre cualquier marca identificativa utilizada con éxito y aquello para lo cual se utiliza. Lo que hace que los dos usos de «Londonderry» o de «Aristóteles» los usos de uno y el mismo nombre, cuando se emplean de esta forma, no es ni más ni menos, que sean usos de fichas del mismo tipo, hablado o escrito, utilizadas para el mismo objeto. La ausencia de un contexto de creencias compartidas hace que cualquier contexto informativo anejo a los nombres resulte redundante para su función de nombrar. Entonces, la concepción de una referencia pura, de una referencia en cuanto tal, surge como el artefacto de un tipo particular de orden social y cultural, uno en que un mínimo de creencias y lealtades compartidas pueden presuponerse. Y ciertamente, se da el caso en que la relación de los nombres a su portadores en este tipo de orden puede dibujarse con poca o nula complejidad con respecto a la relación de los nombres con sus portadores en una versión interpretada de cálculo del predicado del primer orden, creando así la ilusión de algunos teóricos de la semántica de que hay una relación esencial singular de referencia.

Nos encontramos ahora en una posición para identificar otros dos conjuntos de problemas acerca de la traducibilidad. El primero se refiere a las situaciones en que la tarea de traducción es del lenguaje de una comunidad cuyo lenguaje-en-uso es expresivo de y presupone un sistema particular de creencias bien definidas al lenguaje diferente de otra comunidad semejante con creencias que en algunos puntos claves son fuertemente incompatibles con las de la primera comunidad. El segundo conjunto de problemas surge cuando la tarea consiste en traducir de un lenguaje tal a cualquiera de los lenguajes internacionalizados de la modernidad. En ambos tipos de caso la tarea de traducción claramente requerirá no sólo el decir lo mismo ni parafrasear sino también un uso posiblemente extensivo de glosas interpretativas y de explicaciones. Los problemas que surgen al valorar tales glosas interpretativas y traducciones, no obstante, serán diferentes.

Como ejemplo de los problemas que pueden engendrarse por la traducción del primer tipo —es decir, a partir del lenguaje-en-uso de una comunidad cuyo uso de su lenguaje está estrechamente vinculado con sus creencias, al lenguaje de otra comunidad con creencias incompatibles— vamos a considerar el caso en el que las creencias no sólo son incompatibles sino también inconmensurables. Ya hemos visto que a partir del hecho de que dos comunidades con semejantes sistemas de creencias rivales se ponen de acuerdo en identificar una y la misma materia como aquella identificada, caracterizada y valorada en sus dos sistemas rivales y son capaces de reconocer que la aplicabilidad de algunos de los conceptos en un esquema de creencias elimina la aplicabilidad de ciertos conceptos del otro esquema, no se sigue que los criterios sustantivos que gobiernan la aplicación de esos conceptos —es decir, los criterios por los cuales la verdad o la falsedad y la justificación racional o su falta son juzgados— no pueden ser radicalmente diferentes. La inconmensurabilidad de dos esquemas de creencias de ningún modo elimina su incompatibilidad lógica.

Ejemplos de semejante inconmensurabilidad pueden sacarse de las creencias expresadas en esquemas rivales de nombrar. El traductor del lenguaje-en-uso A al lenguaje-en-uso B de tal esquema tendrá que explicar el esquema de nombrar en A a aquellos cuyo lenguaje es B en términos de las creencias de los miembros de esta segunda comunidad. El esquema de nombrar en A, es decir, tendrá que explicarse en términos de sus diferencias del nombrar en B, pero explicarlo será mostrar el esquema de A como falto de justificación, y de alguna manera deficiente. Entender la traducción-más-explicación a B significará para aquellos cuyo lenguaje es B el rechazo de las creencias así explicadas.

Consideremos como otro tipo de ejemplo lo que hubiera significado traducir con la ayuda de tales explicaciones el latín de la primera línea de la quinta oda del tercer libro de odas de Horacio al hebreo contemporáneo de la comunidad judía del primer siglo en Palestina: «*Caelo tonantem credidimus Iovem regnare: praesens divus habebitur Augustus...*». «Hemos creído que Júpiter tronando reina en el cielo; Augusto será tomado como una divinidad presente...». Lo que dijo Horacio sólo podía haber parecido, en hebreo, a la vez falso y blasfemo; la explicación hebrea de la concepción romana de un dios sólo podía haber sido en términos de una consideración idólatra de los espíritus malignos. Por supuesto que es justamente en este tipo de explicación que «*daimon*» se transforma en «demonio».

Como consecuencia, no podría aplicarse en este tipo de caso una prueba típica de traducción y de traducibilidad. Cuando alguien con un texto en su primer lenguaje que ha sido traducido a su segundo lenguaje primario está de acuerdo con que si tradujera el texto resultante de nuevo a su primer lenguaje, lo que resultaría sería sustancialmente lo mismo que el texto original, tenemos lo que quizá sea la más fuerte prueba singular por la que juzgar una traducción. Pero en el tipo de caso que estamos considerando, debido a que la adecuación de la explicación es relativa a las creencias de aquellos a quienes se está explicando algo, y debido a que cada esquema de creencias implica el rechazo de otro, lo que cuenta como una buena traducción por paráfrasis o por decir lo mismo y algo más en uno de los lenguajes-en-uso se diferenciará de lo que así se considera en el otro.

Los rasgos de tales lenguajes en uso que generan este tipo de traducibilidad cuestionada se extienden más allá de sus prácticas en el uso de los nombres propios. Los problemas análogos precisamente a los de proporcionar explicaciones relevantes en el caso de nombres propios surgen cuando los dos lenguajes-en-uso incorporan catálogos y comprensiones diferentes e incompatibles de las virtudes, incluida la justicia o un acervo diferente e incompatible de descripciones psicológicas de cómo el pensamiento puede generar la acción. Y en todos estos tres casos —el de los nombre propios, el del lenguaje de las virtudes, el del lenguaje de la génesis de una acción— el problema de la traducibilidad se agrava por causa de otros dos rasgos de tales lenguajes-en-uso.

El primero se deriva del modo en que los esquemas compartidos de creencias contextuales permiten a un hablante que dice una cosa hacer que sus oyentes entiendan otra distinta. El ofrecer una explicación particular de una acción por parte de un hablante elimina cierta gama de explicaciones alternativas. El adscribir una virtud particular a alguien por parte de un hablante elimina que esa persona tenga cierta gama de vicios. Comprender lo que se niega cuando otra cosa se afirma, o al revés, en este tipo de caso, requiere mucho más que una comprensión del signo de la negación.

Un segundo rasgo de tales lenguajes-en-uso intensifica este tipo de dificultad a la vez que añade algunas complejidades propias. Es un rasgo que en parte se deriva de las características de los lenguajes como tales y en parte de las características específicas de esos lenguajes-en-uso que incorporan una tradición o unas tradiciones. La característica relevante de los lenguajes como tales pueden explicarse del mejor modo considerando la diferencia entre las afirmaciones de alguien que ha dominado un lenguaje particular, bien sea como primer lenguaje primario, bien sea como segundo, y las afirmaciones de alguien que utiliza un libro de frases hechas para hablar en un lenguaje que no domina.

El último habla en unidades en las que cada frase o conjunto breve de frases tiene una función discreta, de modo que cuando las frases o los conjuntos breves de frases (tipos, no «fichas») se conjugan con las frases o conjuntos breves de frases similares en el lenguaje del hablante, y los dos se conjugan con cierto tipo de contexto bien-definido y fácilmente reconocible, el hablante puede esperar razonablemente producir algún efecto deseado por el uso de las «fichas» o prendas correspondientes. La medida del éxito en la conjugación es, por tanto, pragmática. ¿Acaso el uso de este conjunto de frases resulta en la compra de una cazuela? ¿Asegura la utilización de ese conjunto que yo llegue a tiempo a la estación de autobús? Cuanto mejor sea el libro de frases hechas tanto más eficaz será en realizar las expectativas de la cultura ajena con la que el visitante extranjero se acerca; son éstas las que informan la elección de frases. De modo que un libro actual de frases irlandesas permite a los visitantes extranjeros que desean hablar irlandés, decir «*Biadh deoch agat*» («Tomar una bebida»), mientras que los usuarios del *Vietnamita fácil* a finales de los sesenta y a principios de los setenta aprendieron a decir *Durng ban!* («¡No dispares!»).

Lo que no puede aprenderse de la conjugación de una frase con otra y de la frase con el contexto, con independencia de la sofisticación de la frase del escritor, no es sólo cómo los tipos de sistemas de nombrar y de los esquemas clasificatorios que ya hemos visto se utilizan, sino que también y aún más fundamentalmente, cómo el dominio de un lenguaje-en-uso capacita a un usuario competente del lenguaje a moverse de un tipo de uso de expresión en el contexto de una frase a otro notablemente diferente tipo de uso de la misma expresión en otro contexto y quizá, luego inventar un tercer tipo de uso para esa misma expresión en otro contexto de frases. Es esta habilidad de ir más allá la que acredita la competencia lingüística elemental. Alguien que sabe que está bien asentir a que «La nieve es blanca» si y sólo si la nieve es blanca todavía no da evidencia de dominar lo «blanco» en inglés. Semejante dominio quedará evidenciado por la capacidad de decir, por ejemplo, «La nieve es blanca como también los miembros del Ku Klux Klan, y "blancos" ("pálidos") de miedo estaban en Arkansas, cubierta de nieve, el viernes pasado». Ese es el tipo de cosas que no se puede aprender a decir a partir de los libros de frases hechas, ni ciertamente, de cualquier conjunto innumerable de frases inglesas al que se recurre.

Saber cómo seguir e ir más allá en el uso de las expresiones de un lenguaje es esa parte de la habilidad de todo usuario del lenguaje que es poética. El poeta de profesión sólo tiene esta habilidad en un grado pre-eminente. Es por escuchar y aprender y luego, por la lectura de textos poéticos, hablados o escritos, como los jóvenes en el tipo de sociedad con el que tratamos aprenden los usos paradigmáticos de expresiones claves, a la vez y de modo inseparable, de su aprendizaje del modelo de ejemplificaciones de las virtudes, las genealogías legitimadoras de su comunidad y su prescripción clave. El aprender su lenguaje y el ser iniciado en la tradición

o en las tradiciones de su comunidad es una y la misma iniciación. Cuando a uno se le pregunta en semejante sociedad «¿qué es una x?» o «¿qué significa "x"?», un modo normal de responder es el de citar un par de líneas de un poema. Así, los significados de las expresiones claves están fijos en parte por la referencia a textos autorizados convencionales, que también proporcionan los ejemplos paradigmáticos utilizados para instruir a los jóvenes en cómo extender los conceptos, en cómo encontrar nuevos usos para las expresiones establecidas, y cómo moverse a lo largo de una multiplicidad de usos, con cuya familiaridad se conoce el contexto para introducir distinciones tales como lo literal y lo metafórico, lo jocoso, lo irónico, lo directo, y más tarde, cuando se vuelve teórico, lo analógico, lo unívoco y lo equívoco. Todo uso del lenguaje informado por la tradición tiende, por tanto, en alguna medida, hacia la condición de sentidos múltiples que se alcanza finalmente en la *Estela de Finnegan*, el último de los textos paradigmáticos que en sí mismo es una estela para todos los demás textos —o al menos, el pretexto de una estela—.

Saber cómo seguir y progresar forma parte —como ya he sugerido— de la capacidad lingüística en cuanto tal; el hacer que este conocimiento dependa en gran parte de la lectura de textos cuya redacción requería esta capacidad en un grado eminente proporciona justamente ese tipo de formación lingüística que una tradición constituida en parte por una investigación filosófica sofisticada requiere. Porque semejante tradición —si va a florecer, como ya hemos visto— tiene que incorporarse en un conjunto de textos que funcionan como el punto de partida autorizado para la investigación constituida por la tradición, a la vez que se mantiene como punto de referencia esencial para la investigación y toda actividad de argumentación, debate y conflicto dentro de esa tradición. Esos textos a los que se asigna un valor canónico se consideran poseedores de un sentido fijo al mismo tiempo que siempre están abiertos para una re-lectura, de modo que cada tradición se convierte, hasta cierto punto, en una tradición de reinterpretación crítica en la que uno y el mismo cuerpo de textos, con algunas añadiduras y tachaduras, por supuesto, se somete a interrogación, y sucesivamente, a diferentes conjuntos de interrogantes, mientras que se desarrolla una tradición.

Por tanto, en cualquier período particular en el desarrollo de una tradición, las creencias que caracterizan ese período de dicha tradición particular llevan consigo una historia en la que se incorpora la justificación racional sucesiva por parte de sus predecesores y de ellos mismos; y el lenguaje en el que se expresan es, él mismo, inseparable de una historia de transformaciones y traducciones lingüísticas y conceptuales: *velle* (primero, en el lenguaje cotidiano y luego, como término legal), *voluntas, voluntario; auctoritas* (primero, como término legal y político y luego, en sentido general), *autoridad, autor; polis, politike koinonia; civitas, sociedad civil; dikaiosune, ius, iustitia, justicia* —estos son términos que pueden leerse como versiones aforísticas de tales historias, precisamente de esa clase que se incorpora en los relatos narrativos de las tradiciones griega, medieval y escocesa temprana moderna que contiene este libro—. Y los nombres que jalonan históricamente esas historias son, para los habitantes de tales tradiciones, como los nombres en la isla Tory: «Aristóteles» es inseparable en su sentido y uso del «alumno de Platón, a su vez, alumno de Sócrates», y «Justiniano» del «autor imperial de las *Instituciones*».

Cuando consideramos —como hemos hecho hasta ahora— las tareas de traducción a partir de los textos de una comunidad informada por una tradición, cuyo lenguaje-en-uso está muy estrechamente vinculado con la expresión de creencias compartidas de esa tradición, al lenguaje-en-uso diferente de precisamente otra

comunidad, con sus propias tradiciones y creencias diferentes, esta dimensión histórica peculiar para cada comunidad portadora de una tradición sólo añade al tipo de dificultades que surgen de prácticas tales como el nombrar y el clasificar. Pero la dimensión histórica crea otra clase propia de dificultades cuando la tarea de traducción se lleva a cabo justamente *desde* semejante lenguaje-en-uso a uno de los lenguajes internacionalizados de la modernidad.

Sólo porque es característico de tales lenguajes que estén vinculados muy ligeramente con cualquier conjunto particular de creencias examinables, pero al tiempo son ricos en modos de caracterizar y de explicar que permiten que los textos que incorporan esquemas ajenos de creencia sistemática se estudien —no a la luz de algún otro esquema rival de creencia, por referencia al cual necesariamente se demostraría verdadero o falso, razonable o no-razonable, mas con independencia de todo criterio sustantivo de verdad y de racionalidad—, no aparecen a primera vista los problemas que surgen de una traducción, cuyo producto final es, en parte, una explicación del sentido de un texto inaceptable para los que eran o son dueños del mismo.

¿Qué quiere decir «con independencia de todo criterio sustantivo de verdad y de racionalidad»? Debido al hecho, y en la medida en que los lenguajes-en-uso internacionalizados de la modernidad tardía a finales del siglo veinte tienen presupuestos mínimos con respecto a los sistemas posiblemente rivales de creencia, los criterios que comparten para la aplicación correcta de tales conceptos como «ser verdadero» y «ser razonable» también deben ser mínimos. Y de hecho, la verdad se asimila, en la medida de lo posible, al «poder afirmar con garantías», y lo razonable, en la medida de lo posible, se relativiza con respecto al contexto social. Entonces, cuando los textos de tradiciones con sus criterios fuertes y sustantivos propios de verdad y de racionalidad, y con una dimensión histórica fuerte se traducen a tales lenguajes, se presentan de un modo que neutraliza las concepciones de verdad y de racionalidad, así como el contexto histórico. ¿Cómo se logra esto?

Las concepciones de verdad y de racionalidad no llegan a formar parte de un esquema presupuesto de creencias al que el autor apela al dirigirse a un público que comparte o compartía ese mismo esquema, sino que se relegan a una explicación a un público caracterizado por su carencia de tal esquema. La historia particular a partir de la cual el autor escribió y que él mismo desea llevar hacia adelante también desaparece de la vista como el contexto presupuesto en el trabajo; y en caso de aparecer, lo hará como un apéndice explicativo de ese contexto. De estas dos formas, un tipo de texto que no puede leerse como el *texto que es*, fuera del contexto, no obstante, se queda sin contexto. Pero al dejarlo así, se convierte en un texto que ya no es del autor, ni algo que pueda ser reconocido por el público al que se dirigió. La tarea de la traducción a tal lenguaje se ha logrado a costa de producir algo que no puede reconocerse ni aceptarse ni por los hablantes ni por los escritores, para quienes el lenguaje-en-uso original era su primer lenguaje primario, aunque habían aprendido el particular lenguaje internacionalizado como su segundo lenguaje primario.

Esta distorsión por la traducción fuera del contexto —desde el punto de vista de los que habitan las tradiciones a partir de las cuales se toman los textos distorsionados— seguramente no será perceptible para aquellos cuyo primer lenguaje primario es uno de los lenguajes internacionalizados de la modernidad. Para aquellos parecería como si no hubiera nada que no pudiera traducirse a su lenguaje. La no-traduci-

bilidad —si son cautos, dirán la «no-traducibilidad en principio»— les parecerá una ficción filosófica.

Esta creencia en su capacidad de comprender todo de la cultura y la historia humanas, por muy ajeno que pueda parecer, es, en sí misma, una de las creencias definitorias de la cultura de la modernidad. Es evidente en el modo en que la historia del arte se enseña y se escribe, de modo que los objetos y los textos producidos por otras culturas se subsumen bajo nuestro concepto de arte, permitiéndonos así exponer lo que de hecho eran objetos muy diferentes y de tipos muy heterogéneos bajo una y la misma rúbrica estética en nuevos contextos neutrales y artificiales como son nuestros museos, museos que, en cierto modo, se han convertido en *los edificios públicos* de esta clase de modernidad culta, de la misma manera que lo eran los templos para la Atenas periclea o la catedral para Francia en el siglo decimotercero.

El tipo de traducción característico de la modernidad engendra a su vez su propia incomprensión de la tradición. El lugar originario de esa incomprensión es el curso introductorio a las humanidades o a las obras clásicas, que se enseña tan a menudo en las facultades de artes liberales, en el que —con abstracción de todo contexto histórico y con toda la complejidad de la particularidad lingüística obviada por la traducción— un alumno se pasea con sucesión rápida por Homero, por una tragedia de Sófocles, por dos diálogos de Platón, por Virgilio, por Agustín, por el «Infierno», por Maquiavelo, por «Hamlet» y por todo lo posible sólo para llegar a Sartre al final del semestre. Si uno no llega a comprender que lo que esto proporciona ni es ni puede ser una re-introducción a la cultura de las tradiciones pasadas sino un paseo por lo que es, de hecho, un museo de textos, cada uno de los cuales se queda sin contexto y por tanto, ajeno a su original por ponerse sobre un pedestal cultural, entonces, es bastante razonable suponer que, si lográramos un consenso con respecto a un conjunto de tales textos, su lectura volvería a integrar a los alumnos modernos en lo que se piensa como *nuestra* tradición, esa amalgama desafortunada y ficticia conocida a veces como «la tradición judío-cristiana», a veces como «los valores occidentales». Los escritos de auto-proclamados conservadores contemporáneos como William J. Bennett, resultan ser, de hecho, una fase más en la deformación cultural de la modernidad en nuestra relación con el pasado.

Entonces, quizá no deban sorprendernos las doctrinas posmodernas recientes acerca del texto; aunque en el nivel teórico, hayan marcado una ruptura radical con sus predecesores inmediatos, no obstante, en su teoría no habrán hecho nada más que proporcionar argumentos a favor de prácticas bastante aceptadas en la educación peculiarmente moderna. Cada texto —así proclama el posmoderno radical— es susceptible indefinidamente de muchas lecturas interpretativas. La comprensión del texto no está controlada por una intención del autor ni por cualquier relación del público con creencias específicas compartidas, porque está fuera del contexto, excepto por el contexto de la interpretación. Así Roland Barthes puede afirmar que una obra de literatura no es como un hablar con importancia práctica que aclara las consideraciones pragmáticas sacadas del contexto del hablar: «Ese no es el caso de una obra (*oeuvre*): la obra es sin circunstancia y ciertamente, quizá, sea esto lo que la define mejor: la obra no se circunscribe, ni se designa, ni se protege, ni se dirige por alguna situación, no hay ninguna vida práctica que prescriba el sentido que se le adjudica... en su ambigüedad es completamente pura: a pesar de su extensión, posee algo de la brevedad de la sacerdotisa de Apolo, dichos en conformidad con un primer código (la sacerdotisa no deliraba) y a la vez, abierta a un número de sentidos, porque se habían dicho fuera de cualquier situación excepto, quizá, la

situación de la ambigüedad...» (*Critique et Verité*, París, 1966, p. 56). Esta es una descripción espléndida de lo que deberían ser los textos tradicionales extraídos del contexto de la tradición, presentados por Barthes como si fuera un relato de cómo son los textos siempre y necesariamente.

La multiplicidad indefinida de interpretaciones posibles tiene su contrapartida en la multiplicidad indefinida de traducciones, puesto que cada traducción es una interpretación. Ciertamente, el error en la traducción en estas circunstancias se convierte en algo muy difícil de realizar, puesto que los cánones de exactitud son necesariamente laxos en nombre de la creatividad de la interpretación. Aquí de nuevo los conservadores modernos se unen, curiosamente, con los posmodernos radicales: la versión de *Propertius* de Ezra Pound y la versión heideggeriana de los pre-socráticos anticipaban en la práctica traductora lo que Barthes y otros proclamarían más tarde como teoría.

El pensamiento que la modernidad, bien sea conservadora o radical, rechaza es que pueda haber modos tradicionales de vida social, cultural e intelectual tales que resulten inaccesibles para ella y para sus traductores. El argumento de que sólo en la medida en que podamos comprender lo supuestamente inaccesible para nosotros podremos tener un fundamento para creer semejante inaccesibilidad, y que la adquisición de tal comprensión es, por sí misma, insuficiente para mostrar que lo que se suponía inaccesible de hecho no lo era, convence sólo cuando se supone que la adquisición de la comprensión de lo inaccesible es una cuestión de traducción a nuestro propio lenguaje-en-uso. Pero si se da el caso, como aquí he defendido, que una condición para descubrir lo inaccesible es, en realidad, algo que consta de dos etapas, en la primera de las cuales adquirimos un segundo lenguaje-en-uso como segundo lenguaje primario, y sólo en la segunda de las cuales aprendemos que somos incapaces de traducir lo que ahora somos capaces de decir en nuestro segundo lenguaje primario a nuestro primer lenguaje primario, entonces, este argumento perderá su vigor.

Desde la perspectiva de cualquier tradición particular, es una cuestión de naturaleza completamente contingente si el lenguaje-en-uso de alguna otra tradición diferente resultará o no comprensible para los que habitan en ella o al revés. Las tradiciones rivales, desde luego, pueden ser muy diferentes, la unas de las otras, a la vez que comparten muchas otras cosas: textos, modos de valoración, prácticas enteras como juegos, artesanías y ciencias. En la medida en que esto sea así, la traducción por lo general, podrá proceder casi como un proceso de decir lo mismo. Pero cuanto menos se comparte, tanto más difícil y complicada será la tarea de traducir, y tanto más amenazarán los problemas de intraducibilidad. Pero de hecho, «amenazar» no es la palabra correcta.

La posibilidad a la que cada tradición siempre está abierta, como he defendido antes, es que llegue el momento en que los que hayan vivido en y a través del lenguaje-en-uso que le da expresión encuentren otra tradición con su propio lenguaje-en-uso muy diferente; y descubran que mientras que en algún ámbito de mayor o menor importancia, no lo pueden comprender con los términos fijados por su conjunto propio de creencias, por su propia historia y por su propio lenguaje-en-uso, no obstante, aquélla proporciona un punto de vista desde el cual, una vez que hayan adquirido su lenguaje-en-uso como segundo lenguaje primario, las limitaciones, las incoherencias y la pobreza de recursos de sus propias creencias puedan identificarse, caracterizarse y explicarse de manera no posible desde su propia tradición.

Se sigue que el único camino racional de los seguidores de cualquier tradición para acercarse a sus rivales ajenos intelectual, cultural y lingüísticamente es aquel que admite la posibilidad de que en uno o en más ámbitos la otra sea racionalmente superior, con respecto justamente a aquello que todavía ellos no pueden comprender en la tradición ajena. La pretensión formulada dentro de cada tradición de que las creencias actualmente establecidas y compartidas por los seguidores de esa tradición son verdaderas implica la negación de que esto siga de hecho con respecto a esas creencias; pero es la posibilidad de que esto, no obstante, suceda —como hemos visto antes— lo que fundamenta la afirmación de verdad y lo que proporciona los asertos de verdad y falsedad con un contenido que los distinga de versiones idealizadas de afirmaciones de asertabilidad con garantías. La existencia de grandes posibilidades de intraducibilidad y por tanto, de amenazas potenciales para la hegemonía cultural, lingüística, social y racional de la propia tradición de uno, bien en algún ámbito particular o en general, es, por consiguiente, mucho más que una amenaza. Sólo aquellos cuya tradición admite la posibilidad de que se cuestione su propia hegemonía pueden tener el fundamento racional para afirmar semejante hegemonía. Y sólo aquellas tradiciones cuyos seguidores reconocen la posibilidad de intraducibilidad a su propio lenguaje-en-uso son capaces de tratar adecuadamente con esa posibilidad.

El argumento a favor de esta conclusión requiere una nota explicatoria: la condición que acabo de describir como característica del lenguaje de la modernidad internacionalizada a finales del siglo veinte es, quizá, mejor comprendida como un tipo ideal, una condición a la que los lenguajes actuales de los centros metropolitanos de la modernidad se aproximan en distintos grados, en especial, el de los más pudientes. Y la condición social y cultural de los que hablan ese lenguaje (una cierta clase de cosmopolitismo desarraigado), la condición de los que aspiran a «estar en casa» en algún lugar —con excepción, por supuesto, de las culturas de tradiciones que consideran retrógradas, fuera de moda y subdesarrolladas— de los que, por tanto, de un modo muy importante, son ciudadanos de ningún lado, es también un tipo ideal. Es el destino hacia el cual la modernidad se precipita justamente en la medida en que se moderniza con éxito a sí misma y a los demás, emancipándose de la particularidad social, cultural y lingüística, a la vez que de la tradición. (Para un relato diferente de la relevancia de los problemas de referencia y de traducción para la cuestión de las perspectivas morales rivales *véase*: David B. Wong *Moral Relativity*, Berkeley, 1984).

HHL

HHL

CAPITULO XX

JUSTICIAS CUESTIONADAS, RACIONALIDADES CUESTIONADAS

HHL

Nos encontramos en un punto de la argumentación en el cual es importante recordar que la discusión de la naturaleza de la investigación constituida por la tradición y constitutiva de ella se ha llevado a cabo no para sí misma sino para llegar, en la medida de lo posible, a un relato verdadero de la justicia y de la racionalidad práctica. Desde el principio, la investigación de la justicia y de la racionalidad práctica estaba informada por una convicción de que cada concepción particular de la justicia requiere, como su contrapartida, alguna concepción particular de la racionalidad práctica y viceversa. Los resultados de la investigación, por el momento, no sólo han contribuido a reforzar la convicción, sino que también han servido para poner en evidencia que las concepciones de la justicia y de la racionalidad práctica, en general y característicamente, salen a nuestro encuentro como aspectos estrechamente vinculados con alguna visión global, mejor o peor articulada, de la vida humana y de su lugar en la naturaleza. Tales visiones globales, en la medida en que exigen nuestra lealtad racional, expresan tradiciones de investigación racional que son, a la vez, tradiciones incorporadas en algunos tipos particulares de relación social.

Así, la concepción de la justicia y de la racionalidad práctica de Aristóteles articulaba las exigencias de un tipo particular de comunidad basado en la práctica, parcialmente ejemplificada en la *polis*, mientras que la del Aquinate —como la de Averroes o la de Maimónides— expresaba las exigencias de una forma más compleja de comunidad en la que los elementos religiosos y seculares coexisten dentro de un todo integrado. Así, la concepción de la justicia y de la relación de la razón con la acción de Hume, al mismo tiempo, se mostraba apropiada para una forma particular de la sociedad inglesa o «anglicizante» y expresaba las exigencias de ésta —la cual se ordenaba en términos de la relación mutua y la reciprocidad entre la pasión y el interés—. Que Aristóteles, el Aquinate y Hume, y ciertamente, los otros filósofos de los que hemos tratado, se situaran históricamente del modo en que se situaban, justamente como miembros de tales formas de comunidad, que se involucraran inevitablemente en los conflictos centrales de la vida de esas comunidades que se desarrollaban históricamente en aquellos tiempos y lugares, por tanto, no es un hecho meramente accidental o periférico con respecto a la filosofía de cada uno. No sólo tenemos que comprender cada filosofía como una unidad, de modo que las concepciones distintivas de la justicia y de la racionalidad práctica elaboradas por cada pensador se comprendan como partes de ese todo, sino que también tenemos

que comprender cada filosofía en los términos del contexto histórico de la tradición, del orden social y del conflicto del cual cada una ha surgido.

Al proceder de esa forma evitamos dos tipos opuestos de error, uno, característico de muchas historias pasadas de la filosofía, otro, de al menos alguna obra de la sociología del conocimiento. Los historiadores de la filosofía, con bastante frecuencia, han presentado el contexto histórico de la vida de cada filósofo como un mero escenario. Han sido obligados por el modo en que filósofos tardíos comentan sobre los anteriores, reconocer alguna secuencia histórica, pero poco más que esto. Por eso, nos presentan el desarrollo del pensamiento filosófico como algo relativamente autónomo, como una empresa socialmente desmembrada que se ocupa de problemas relativamente atemporales. Por contraste, algunos sociólogos del conocimiento han dado relatos del pensamiento y de la investigación filosófica que los hace depender de —o incluso, que dicen que no son nada más que— máscaras utilizadas por los intereses sociales, políticos y económicos anteriormente definibles de grupos particulares. Según este punto de vista, lo que produce el cambio no puede ser un progreso en la racionalidad; en el mejor de los casos, ese progreso puede ser el resultado accidental de lo que se toma por un tipo de cambio más fundamental.

Por contraste, según la perspectiva que ha surgido a partir de la discusión de la investigación constituida por la tradición y constitutiva de ella, semejante pensamiento e investigación tienen una historia que ni es distinta ni es comprensible con independencia de la historia de ciertas formas de vida práctica y social, como tampoco son meras variables dependientes. Las teorías filosóficas proporcionan una expresión organizada para los conceptos y para las teorías que ya se incorporan en las prácticas y en los tipos de comunidad. Como tales, hacen disponibles para la crítica racional y para el desarrollo racional ulterior esas teorías y esos conceptos incorporados socialmente, para los cuales proporcionan una interpretación. Las formas de institución social, de organización y de práctica siempre son, en mayor o menor grado, teorías socialmente incorporadas, y, en cuanto tales, más o menos racionales según los criterios de ese tipo de racionalidad presupuesta por la investigación constituida por la tradición. El reduccionismo que apararece una y otra vez en la sociología del conocimiento se debe al error de suponer que los intereses y las necesidades preconceptuales puedan operar en formas de vida social sostenidas independientemente de los presupuestos informados por teorías acerca del lugar de esos intereses y de esas necesidades en la vida humana. La ilusión aparentemente antitética de la autonomía del pensamiento filosófico refuerza, sin saberlo, tal reduccionismo al tratar del ámbito de las teorías y de los conceptos como uno distinto del de los intereses, de las necesidades y de las formas de organización social.

Así las teorías de la justicia y de la racionalidad práctica se nos presentan como aspectos de la tradición; la lealtad a las cuales exige la realización de alguna forma de vida más o menos incorporada sistemáticamente, cada una con sus modos propios de relación social, cada una con sus cánones de interpretación y de explicación con respecto al comportamiento de los demás, cada una con sus prácticas valorativas propias. Esto no quiere decir que uno no puede ser un aristotélico sin tener ciudadanía en una *polis* actual, ni que uno no puede ser un humeano fuera de las relaciones específicas, jerárquicamente ordenadas de la Inglaterra del siglo dieciocho. Si fuera así, el estudio de la teoría aristotélica o humeana sólo podría ser de interés para los anticuarios. Lo que esto significa es que se podrá ser un aristotélico sólo en la medida en que esos rasgos de la *polis* que proporcionan un contexto esencial para el ejercicio de la justicia aristotélica y para los usos directivo e interpretativo de la

acción del esquema aristotélico de la razón práctica puedan reincorporarse en la propia vida, tiempo y lugar de uno. Y de la misma forma, sólo se podrá *ser* realmente un humeano en la medida en que esos rasgos del orden social en términos de los cuales Hume encuadró sus relatos de la justicia y de la acción puedan reproducirse. Así también sucede con las otras tradiciones de investigación.

Ciertamente, es un rasgo de todas esas tradiciones con cuyas historias nos hemos detenido específicamente que de una manera u otra, todas ellas han sobrevivido para llegar a ser formas no sólo posibles, sino también actuales de la vida práctica en el ámbito de la modernidad. Incluso cuando estaban marginadas por el moderno orden social, cultural y político dominante, tales tradiciones han mantenido la lealtad de los miembros de una variedad de tipos de comunidad y de empresas, de los cuales ni siquiera todos eran conscientes de dónde derivaban sus concepciones de la justicia y de la racionalidad práctica. El pasado de tales tradiciones se recoge en el presente y no siempre en una forma fragmentada o disfrazada solamente.

Así hay modos humeanos de existencia social, para los cuales las relaciones de propiedad y su estabilidad son de importancia primordial, en los que hay reciprocidades bien-establecidas de orgullo y de estima, y en los cuales se puede apelar al reconocimiento de un interés común por sostener el orden dentro del cual estos florecen contra las parcialidades del interés propio, del grupo y de la familia. Así también hay empresas y comunidades aristotélicas basadas en la práctica en las que una justicia del mérito es la virtud social de los que reconocen los bienes ordenados que persiguen como especificadores de lo exigido de ellos en sus circunstancias y de todos aquellos cuyo *telos* es el bien en cuanto tal. Y así, por supuesto, hay comunidades religiosas y educativas de cristianos tomistas, como también las hay de otros tipos de cristianos agustinianos, tanto católicos como reformados. Más aún, de nuevo es importante no olvidarse de que existen otras tradiciones aparte de las que hemos tratado en este libro; cabe señalar más de una tradición judía y otras de culturas distintas de la nuestra, que también tienen sus incorporaciones sociales contemporáneas.

Cada una de éstas adelanta sus pretensiones, explícita o implícitamente, dentro de un marco institucionalizado informado mayormente por las asunciones del liberalismo; de modo que la influencia del liberalismo se extiende más allá de los efectos de su profesión explícita. Y así como las tradiciones más antiguas son capaces de sobrevivir dentro de la modernidad liberal, justo porque permiten expresar los rasgos de la vida humana y los modos de la relación humana que pueden aparecer en una variedad de formas sociales y culturales muy diferentes, el liberalismo moderno, igualmente, había tenido sus prefiguraciones en las culturas antiguas, la más señalada de las cuales —por lo que respecta a la historia aquí narrada— se encuentra en algunos aspectos del pensamiento y de la práctica política griega rechazados por Sócrates, Platón y Aristóteles aunque defendidos por algunos sofistas, entre otros (*véase*: Eric A. Havelock *The Liberal Temper in Greek Politics*, New Haven, 1957). Las particularidades históricas de las tradiciones, el hecho de que cada una sólo puede apropiarse por medio de una relación con una historia contigente particular, no significa de por sí que esas historias no pueden extenderse ni siquiera florecer en ambientes no sólo diferentes sino incluso hostiles a aquel en que una tradición haya originado.

El liberalismo, tal como lo he entendido en este libro, ciertamente aparece en los debates contemporáneos bajo múltiples disfraces y por eso, a menudo consigue esquivar el debate reformulando las riñas y los conflictos con el liberalismo, de modo

que esos parecen ser debates dentro del liberalismo, en los que se cuestionan este o aquel conjunto particular de actitudes o políticas, pero nunca los principios fundamentales del liberalismo con respecto a los individuos y con respecto a la expresión de sus preferencias. Así, el llamado «conservadurismo» y el «radicalismo» no son más que coartadas para el liberalismo: los debates contemporáneos dentro de los sistemas políticos modernos se realizan casi exclusivamente entre los liberales conservadores, los liberales liberales y los liberales radicales. Hay poco lugar en tales sistemas políticos para la crítica del propio sistema; es decir, para cuestionar el propio liberalismo.

No sorprende, entonces, que en los debates contemporáneos acerca de la justicia y de la racionalidad práctica un problema inicial para los que se sienten antagónicos al liberalismo es el de descubrir o de construir un foro o un ámbito institucional dentro del cual los términos del debate no hayan predeterminado todavía su resultado. Para considerar las dimensiones de este problema debemos, en primer lugar, volver a la situación de la persona a la que este libro, al fin y al cabo, se dirige primariamente: alguien que, por no haber prestado aún su lealtad a alguna tradición de investigación coherente, está acosado por disputas acerca de lo justo y de lo razonable en la acción, tanto en el área de cuestiones particulares e inmediatas —¿exige la justicia que yo me oponga a esta guerra? ¿acaso la discriminación positiva para este empleo a favor de los miembros de grupos hasta el momento oprimidos y privados de sus derechos consituye ahora una injusticia?— como en el ámbito en que se oponen concepciones rivales y sistemáticas informadas por la tradición.

Semejante persona se enfrenta con las pretensiones de cada una de las tradiciones que hemos considerado así como de las otras. ¿Cómo responder a ellas racionalmente? La respuesta inicial es que dependerá de quién seas y de cómo te conceptúas a ti mismo. Este no es el tipo de respuestas al que nos han acostumbrado a esperar en la filosofía; pero eso se debe a que nuestra educación en la filosofía y acerca de ella ha presupuesto, en gran medida, lo que de hecho no es verdadero —que existan criterios de racionalidad adecuados para la valoración de respuestas rivales a tales preguntas, igualmente disponibles, al menos, en principio, para todas las personas, con independencia de la tradición en la que se encuentren y del hecho de que habiten o no semejante tradición—. Cuando se rechaza esta creencia falsa, se torna claro que los problemas de justicia y de racionalidad práctica y de cómo enfrentarse a las pretensiones rivales y sistemáticas de tradiciones que se oponen las unas a las otras en el *agon* del encuentro ideológico no constituyen el mismo conjunto de problemas para todas las personas. Lo que significan esos problemas, cómo deben formularse y tratarse, y cómo pueden solucionarse —en caso de que esto sea posible— no sólo variará con la situación histórica, social y cultural de las personas para las cuales son problemas, sino también con la historia de la creencia o de la actitud de cada persona particular hasta el punto en que él o ella pueda considerar estos problemas como inevitables.

Aquello con lo que una persona se enfrenta es, a la vez, un conjunto de posturas intelectuales rivales, un conjunto de tradiciones rivales incorporadas más o menos imperfectamente en formas contemporáneas de relación social y un conjunto de comunidades de razonamiento rivales, cada una con sus modos específicos de habla, de argumentación y de debate, cada una exigiendo la lealtad del individuo. Es con relación a lo específico de cada postura, incorporado en estos tres niveles de doctrina, historia y razonamiento, y con relación a lo específico de las creencias y de la historia de cada individuo que se enfrenta con estos problemas, que se determina lo

que estos problemas significan para la persona en cuestión. De modo que el encuentro intelectual genuino no sucede ni puede suceder de manera generalizada o abstracta. Cuanto más amplio sea el público al que aspiramos dirigirnos, tanto menos hablaremos a nadie en particular. Entonces, ¿cómo deben caracterizarse los diferentes tipos específicos de situaciones contemporáneas en las que los problemas de justicia y de racionalidad práctica puedan surgir, perseguirse y quizás, incluso resolverse por parte de aquellos que aún no han heredado ninguna tradición sustantiva particular?

Ante todo, está el tipo de persona para la cual un encuentro con alguna tradición de pensamiento y de acción en particular con respecto a estas cuestiones puede proporcionar una ocasión para el reconocimiento de sí mismo y la autocomprensión. Semejante persona característicamente habrá aprendido a hablar y a escribir algún lenguaje-en-uso particular, los presupuestos de cuyo uso vinculan ese lenguaje con un conjunto de creencias que dicha persona, quizá, nunca había formulado explícitamente para sí, excepto de manera muy parcial y ocasional. Característicamente, se considerará sensible a ciertos textos y menos a otros; abierta para ciertos tipos de consideraciones argumentativas, cerrada para otros. Al encontrar una presentación coherente de una tradición particular de investigación racional, bien en sus textos seminales o bien alguna expresión tardía, quizá contemporánea, de su postura, semejante persona a menudo experimentará el choque del reconocimiento: *esto* no sólo es —dirá esa persona— lo que ahora tomo por verdadero, sino de algún modo, lo que siempre había tomado por verdadero. Aquello con lo que esa persona se ha enfrentado es un esquema de la creencia global dentro del cual muchas, si no todas, sus creencias particulares establecidas encuentran su lugar; un conjunto de modos de actuar y de cánones interpretativos para la acción que hacen inteligible y justificable su modo de razonar acerca de la acción en un grado en el que no se había logrado hasta ahora, y la historia de una tradición de la que forma una parte inteligible la historia narrada e intepretada de su propia vida.

Entonces, lo que la racionalidad requiere de tal persona es que confirme o que deje de confirmar, a lo largo del tiempo, esta visión inicial de su relación con esta tradición de investigación particular, participando —en el grado en el que sea adecuado— tanto en los argumentos en marcha dentro de esa tradición como en los debates y en los conflictos argumentativos de esa tradición de investigación con alguna o con más de una de sus rivales. De ningún modo son estas dos tareas la misma. La ulterior requiere, en la medida en que sea posible, la adquisición del lenguaje-en-uso de la tradición particular rival que sea en cuestión como un segundo lenguaje primario, y eso a su vez requiere un esfuerzo de la imaginación por el que el individuo se capacita para ponerse imaginativamente dentro del esquema de creencias habitado por aquellos cuya lealtad es para la tradición rival, de modo que perciba y conciba el mundo natural y social como lo perciben y lo conciben ellos.

El poseer los conceptos de una cultura ajena según este modo secundario, informado por la imaginación conceptual, difiere de maneras importantes de poseer los conceptos que son genuinamente los propios de uno. Porque en la medida en que uno no está de acuerdo con que un concepto particular tiene una aplicación —el concepto de justicia de Hume, por ejemplo, o el concepto de voluntad de Agustín— porque el propio esquema conceptual de uno se lo prohíbe, será capaz de rechazarlo no sólo según la manera en que un actor que intepreta un papel puede decir o hacer lo que, por su propia persona, no cree. Poseemos tales conceptos sin capacidad de emplearlos en primera persona, excepto como impersonadores dramáticos, que ha-

blan con una voz que no es la suya propia. Pero esto no significa que no podemos entender qué significa ser y creer en otra tradición por medio de actos empáticos de la imaginación conceptual en algunos tipos de casos; los límites de la posibilidad se fijan aquí según los tipos de intraducibilidad que habíamos catalogado antes.

De modo que esa persona llega a habitar una comunidad de discurso particular informada por la tradición de una manera que le permite entrar en diálogo argumentativo con los miembros de otras comunidades semejantes. Esta capacidad para el reconocimiento de sí mismo como nativo ya, hasta cierto punto, de alguna tradición distingue netamente a este tipo de persona y este tipo de encuentro con una tradición de investigación de la persona que se encuentra a sí misma ajena a cualquier tradición de investigación con que se topa; y eso porque lleva consigo al encuentro con semejante tradición los criterios de justificación racional que ninguna de las creencias de cualquier tradición pueden satisfacer.

Este es el tipo de persona post-ilustrada que responde al fracaso de la ilustración de proporcionar criterios neutrales, impersonales e independientes de la tradición para el juicio racional concluyendo que ningún conjunto de creencias propuestas es, por ello mismo, justificable. El mundo cotidiano ha de tratarse como uno de necesidades pragmáticas. Todo esquema de creencia global que se extiende más allá del ámbito de la necesidad prágmática es igualmente injustificable. No existe ningún esquema de creencia dentro del cual un individuo es capaz de encontrarse «a gusto», y la asunción imaginativa de las creencias que no se poseen en realidad ni es ni puede ser con el propósito de investigar la racionalidad de ese esquema, porque ya se ha concluido que todos esos esquemas fracasan. Semejante individuo, por tanto, considera el orden social y cultural, el orden de las tradiciones, como una serie de fiestas de disfraces que se falsean las unas a las otras. No puede pertenecer a ninguna comunidad de discurso, porque los vínculos de lenguaje que hablan con cualquier esquema presupuesto de creencia son lo menos estrechos admisibles. Por eso, los lenguajes naturales de personas alienadas de esa forma son los lenguajes internacionalizados de la modernidad, los lenguajes de todas partes y de ninguna parte a la vez.

Las personas que consideran que se han escapado del engaño y del auto-engaño de tales fiestas de disfraces no pueden entender el acto de entrar en cualquier esquema de creencia excepto como un acto de voluntad arbitrario; arbitrario, es decir, en la medida en que faltan razones suficientes que lo sostengan. Y característicamente adscribirán a los que parecen haber sido engañados o que parecen haberse engañado a sí mismos para ser cómplices en la fiesta de disfraces justamente esos actos de la voluntad, aunque no lo reconozcan. Así las creencias, la lealtad hacia concepciones de justicia y el uso de modos de razonamiento particulares acerca de la acción les parecerán disfraces asumidos por una voluntad arbitraria para llevar a cabo sus proyectos, para aumentar su poder. Entonces, ¿cómo puede semejante persona, como resultado de un encuentro con una tradición particular de investigación, llegar a habitar esa tradición como un agente racional? ¿Qué tipo de transformación se requerirá?

Semejante transformación, entendida desde la postura de cualquier tradición racional de investigación, requeriría que los que la adoptasen se capacitaran no sólo a reconocerse a sí mismos como encarcelados por este conjunto de creencias al que faltan justificaciones precisamente según la misma manera y el mismo grado que las mismas posturas que rechazan, sino también que se entendieran a sí mismos como privados hasta el momento justamente de lo que la tradición proporciona, como personas en parte constituidas por lo que hasta ahora es una ausencia, por lo que

—desde el punto de vista de las tradiciones— es un empobrecimiento. Desde el punto de vista humeano, han troquelado sus sentimientos de tal modo que se han vuelto incapaces de reciprocidad; desde el punto de vista aristotélico, se han negado a aprender o han sido incapaces de aprender que uno no puede pensar por sí mismo si uno piensa totalmente en solitario, que sólo es por participación en la comunidad racional basada en la práctica como uno se vuelve racional; desde el punto de vista agustiniano, han ignorado incluso el criterio interno a la mente bajo cuya luz somos capaces de reconocer nuestras deficiencias y por consiguiente, nuestra incapacidad de remediarlas. En cualquiera de estos casos, los seguidores de cada tradición de investigación particular los entienden como necesitados de la corrección, al menos de esa corrección mínima que les capacitará para entrar en diálogo con esa tradición, algo que —por su propia actitud— se habían privado de la posibilidad de poseerlo o de alcanzarlo. Entonces, ¿cómo sería posible semejante transformación?

Parece que sólo por medio de un cambio que equivale a una conversión, puesto que una condición para que este tipo alienado de yo encuentre siquiera un lenguaje-en-uso que le permita entrar en diálogo con alguna tradición de investigación, es que llegue a ser otra cosa de lo que ahora es, un yo capaz de reconocer por el modo en que se expresa a sí mismo en el lenguaje, criterios de investigación racional como algo más que una expresión de la voluntad y de la preferencia. Por contraste con el tipo de yo que al encontrarse con alguna tradición de investigación alcanza el conocimiento y el reconocimiento de sí mismo, porque ya estaba informado por las disposiciones, los sentimientos, el lenguaje-en-uso y la actitud característica de esa tradición particular, este tipo ulterior del yo se encuentra alienado igualmente y desinformado por cualquier conjunto semejante de disposiciones, sentimientos, pensamientos o lenguaje en uso.

Puede ser que se dé el caso de que tales personas se retraten en los textos literarios y filosóficos modernos con mayor frecuencia de lo que cabe esperar en la vida diaria. En ambos textos y en la actualidad, representan un punto extremo del lenguaje y de la moralidad en relación con cualquier forma de pensamiento o de vida constituida por la tradición. La mayoría de nuestros contemporáneos no viven, ni siquiera se acercan, a ese punto extremo, pero tampoco son capaces de reconocer ellos mismos, en sus encuentros con tradiciones, que en un grado implícito, ya habían prestado su lealtad a alguna tradición particular. En su lugar, tienden a vivir a caballo entre las dos posturas, aceptando —normalmente sin cuestionarlo— las asunciones de las formas individualistas y liberales dominantes en la vida pública, a la vez que apelan, en diferentes áreas de su vida, a una variedad de recursos generados por la tradición de pensamiento y de acción, transmitidos desde una variedad de fuentes familiares, religiosas, educativas, sociales y culturales. Este tipo de yo que tiene demasiadas medias-convicciones y tan pocas convicciones coherentes bien asimiladas, demasiadas alternativas parcialmente formuladas y tan pocas oportunidades para valorarlas sistemáticamente, se lleva a sus encuentros con las pretensiones de las tradiciones rivales una incoherencia fundamental demasiado perturbadora para ser admitida conscientemente, excepto en ocasiones muy raras.

Esta fragmentación aparece en las actitudes morales divididas que se expresan en los principios morales y políticos inconsistentes, en una tolerancia de racionalidades diferentes en medios diferentes, en la compartimentación protectora del yo y en los usos del lenguaje que van de fragmentos de un lenguaje-en-uso, pasando por el lenguaje de la modernidad internacionalizada, a los fragmentos de otro. (La prueba más sencilla de la verdad de esta afirmación es la siguiente: tómese casi cualquier

principio debatible que la mayoría de los miembros de cualquier grupo profesan aceptar; entonces, característicamente, se dará el caso en que algún principio incompatible —en alguna forma de expresión verbal, a menudo una que emplea un lenguaje muy distinto de aquel utilizado al formular el primer principio— también recibirá el asentimiento de una fracción sustancial de ese mismo grupo). ¿Cómo pueden tales personas participar y sentirse apelados en un diálogo argumentativo con cualquier tradición de investigación particular, y mucho menos, en diálogo con más de una tradición?

Lo que este individuo tiene que aprender es cómo comprobar dialécticamente las tesis que le propone la tradición competidora, a la vez que contrasta dialécticamente con estas mismas tesis aquellas convicciones y respuestas que se había llevado consigo al encuentro. Semejante persona tiene que meterse en la conversación entre las tradiciones, aprendiendo a utilizar el lenguaje de cada uno para describir y valorar el otro o los otros valiéndose de ello. Así, cada individuo será capaz de volver sus incoherencias iniciales en una ventaja argumentativa, exigiendo de cada tradición que le proporcione un relato de cómo estas incoherencias podrían caracterizarse, explicarse y trascenderse mejor. Una de las señales de cualquier tradición de investigación racional madura es que posea los recursos para proporcionar relatos de una gama de condiciones en las que la incoherencia sería inevitable y explicar cómo surgen estas mismas condiciones. Así, los individuos pedirán a una tradición de investigación que les dé un tipo de autoconocimiento que aún no poseen, proveyéndoles primero con una conciencia del carácter específico de su propia incoherencia y después con una explicación de carácter particular de esta incoherencia según su esquema metafísico, moral y político de clasificación y de explicación. Los catálogos de virtudes y de vicios, las normas de conformidad y de desviación, los relatos de éxito y de fracaso educativo, las narrativas de tipos posibles de vida humana que cada tradición ha elaborado en sus propios términos, todo esto invita al individuo educado en el conocimiento de sus propias incoherencias a reconocer en cuál de estas modalidades rivales de comprensión moral se encuentra a sí mismo lo más adecuadamente explicado y relatado.

Lo que surge de este relato del modo en que tipos diferentes de individuos tendrían que habérselas con las pretensiones de tradiciones de investigación rivales y competidoras es, de nuevo, la especificidad de los tipos de diálogo requeridos. No hay modo de participar ni de valorar racionalmente las tesis defendidas en su forma contemporánea por alguna tradición particular, excepto en términos buscados de cara al carácter y a la historia específica de esa tradición, por un lado, y al carácter y a la historia específica del individuo o de los individuos, por otro. Si se separan las tesis particulares a debatir y a valorar de sus contextos dentro de las tradiciones de investigación, y después se intenta debatir y valorarlas en términos de su justificabilidad racional ante *cualquier persona racional*, ante individuos concebidos con abstracción de sus particularidades de carácter, de historia y de circunstancia, entonces, se llegará a ese tipo de diálogo racional que imposibilita, efectivamente, el movimiento de la valoración racional a la admisión o al rechazo de la tradición. No obstante, es tal abstracción, precisamente, con respecto tanto a las tesis a debatir como a las personas que participan en el debate, la que se presupone obligatoriamente en los foros públicos de investigación y de debate en la cultura liberal moderna, desoyendo, por tanto, las voces de tradiciones desde fuera del liberalismo. Consideremos los modos en que esto se cumple en la universidad liberal moderna.

El fundamento de la universidad liberal era la abolición de las pruebas religiosas para los profesores universitarios. Lo que la obligatoriedad de las pruebas religiosas aseguraba era cierto grado de uniformidad de creencia en el modo en que se organizaba, se presentaba y se desarrollaba el plan de estudios por medio de la investigación. Cada universidad preliberal era, por tanto, hasta cierto punto, una institución que incorporaba o bien una tradición particular de investigación racional o bien un conjunto limitado de tales tradiciones, un conjunto cuyos acuerdos, en ocasiones, pueden proporcionar el fondo para un conflicto más o menos intenso. Así las universidades escocesas de los siglos diecisiete y dieciocho articulaban un tipo de tradición de investigación protestante, al igual que las universidades holandesas del mismo período. Así la Universidad de París en el siglo trece era el medio para el conflicto tanto entre los pensadores rivales aristotélicos y agustinianos como entre los protagonistas de resoluciones alternativas y competidoras para dicho conflicto.

Cuando se fundaron las universidades sin pruebas religiosas, o cuando las pruebas religiosas fueron abolidas en las universidades que antiguamente las imponían, la consecuencia no era que tales universidades se convirtieran en lugares de conflicto intelectual ordenado, en los cuales las posturas alternativas y en contención de las tradiciones de investigación rivales podrían elaborarse y valorarse sistemáticamente. Si este fuera el caso, la unidad de creencia hubiera sido sustituida por una multiplicidad de creencias en contención unas con otras, cada cual con la venia para proporcionar su propio esquema de investigación. En su lugar, lo que sucedió era que en el nombramiento de los profesores universitarios, las consideraciones de creencia y de lealtad fueron excluidas completamente de vista. Una concepción de competencia académica, independiente de cualquier punto de vista, se impuso a la concesión de los nombramientos. Una concepción correspondiente de la objetividad en el aula exigía que los profesores nombrados presentaran lo que enseñaban *como si* hubiera, ciertamente, criterios de racionalidad compartidos, aceptados por todos los profesores y accesibles para todos los alumnos. Y se desarrolló un plan de estudios que, en la medida de lo posible, abstraía las materias que se iban a enseñar de su relación con los puntos de vista globales en conflicto. La universidades llegaron a ser instituciones comprometidas con el mantenimiento de una objetividad ficticia.

Un daño menor fue infligido en la enseñanza y en la investigación de las ciencias naturales. Esto ocurrió porque habían sido constituidas en la cultura moderna como una tradición relativamente autónoma de investigación, la admisión a la cual exigía el asentimiento a cualesquiera que fueran los principios básicos compartidos de esa tradición en ese período particular. La disensión radical —la disensión de los astrólogos o de los frenólogos, por ejemplo— siempre había sido obviada en las ciencias naturales modernas. Un daño mayor fue infligido en las humanidades, en las cuales la pérdida de los contextos proporcionados por las tradiciones de investigación privaba, cada vez más, a los que enseñaban las humanidades de criterios, a la luz de los cuales algunos textos quizá pudieran reivindicarse como más importantes que otros, y algunos tipos de teorías como más coherentes que otros.

En consecuencia, aquello con lo que un alumno generalmente se enfrenta —y esto tiene poco que ver con las intenciones particulares de sus profesores particulares— es una falta de conclusión aparente en todo tipo de argumento fuera de las ciencias naturales, una falta de conclusión que parece abandonarle a sus preferencias prerracionales. De modo que el alumno acaba su educación en las artes liberales característicamente como alguien con un conjunto de habilidades, un conjunto de preferencias, y poco más; alguien cuya educación ha sido tanto un proceso de enri-

quecimiento como de empobrecimiento. Afortunadamente, por supuesto, no *toda* educación en nuestra cultura es, en este sentido, liberal, ni siquiera en instituciones cuyo *ethos* dominante es un liberalismo de este tipo.

Por consiguiente, hay una incompatibilidad profunda entre la postura de cualquier tradición racional de investigación y las modalidades dominantes de enseñanza, de discusión y de debate contemporáneas, tanto académicas como no-académicas. Allí donde la postura de la tradición exige un reconocimiento de los diferentes tipos de lenguajes-en-uso por medio de los cuales tipos diferentes de argumentos tendrán que llevarse a cabo, la postura de los foros de la cultura liberal moderna presupone la posibilidad de un lenguaje común para todos los hablantes, o, al menos, la traducibilidad de un lenguaje a cualquier otro. Allí donde la postura de la tradición implica el reconocimiento del debate fundamental entre comprensiones competidoras y conflictivas de racionalidad, la postura de los foros de la cultura liberal moderna presupone la ficción de criterios universales de racionalidad compartidos, aunque no sean formulables. Allí donde la postura de la tradición no puede presentarse sino de un modo que tome en cuenta la historia y la situación histórica, tanto de las mismas tradiciones como de los individuos que participan en el diálogo con ellas, la postura de los foros de la cultura liberal moderna presupone la falta de relevancia de la historia y de la situación de uno en cuanto participante del debate. Nos enfrentamos los unos a los otros en tales foros, separados y privados de las particularidades de nuestras historias.

De aquí se sigue que sólo por el rodeo o la subversión ante los modos liberales del debate puede la racionalidad específica de las tradiciones de investigación volver a establecerse suficientemente, para poner reto eficaz a la hegemonía cultural y política del liberalismo. ¿Cómo puede tal rodeo y tal subversión llevarse a cabo de un modo que se conforme con los requisitos de la justicia y de la racionalidad? Cuando se plantea esta pregunta, no podemos sino acordarnos de nuevo de lo que había dicho acerca de las tradiciones de investigación racional en general, que ha sido, en el mejor de los casos, un esbozo de un conjunto de actitudes, creencias y presupuestos compartidos, desarrollado de maneras muy diferentes dentro de cada tradición particular, y que proporcionan respuestas diferentes e incompatibles a tales preguntas, cuando se desarrollan en el grado en que la formulación de tales respuestas lo requiere. Entonces, el punto en el argumento global ha sido alcanzado —ciertamente, podía haberse alcanzado antes— en el que ya no es posible hablar si no es desde alguna tradición particular en un modo que entraña conflicto con las tradiciones rivales. Hay un modo de desarrollar más la tesis de este libro que sería aristotélico, pero antagónico tanto para Agustín como para Hume; un modo que sería agustiniano, que exigiría un rechazo tanto de Aristóteles como de Hume; un modo que sería tomista, que sintetizaría a Aristóteles y a Agustín de manera inaceptable tanto para los aristotélicos anti-agustinianos como para los agustinianos anti-aristotélicos, y mucho menos, para Hume; y finalmente, habría un modo humeano de desarrollarla, uno en el que lo que se tomaba por las limitaciones y las superposiciones de Aristóteles, de Agustín y del Aquinate se expondrían tanto históricamente como filosóficamente.

Es decir, hay al menos cuatro maneras alternativas para continuar las narrativas de los capítulos anteriores, al menos cuatro maneras alternativas de llevar este libro a conclusiones ulteriores, pero ningún autor podría escribir más que una de ellas. Porque es justamente aquí donde el argumento contemporáneo sustantivo entra, a favor y en contra de tradiciones de investigación particulares, y ciertamente, a favor

y en contra tendría que comenzarse la antitradición con respecto tanto a la justicia como a la racionalidad. Es aquí donde, como protagonistas de alguna de las partes contendientes, tenemos que empezar a hablar o guardar nuestro silencio. Un libro que termina concluyendo que lo que podemos aprender de su tesis es dónde y cómo empezar puede parecer que no ha logrado mucho. Después de todo, Descartes podía haber tenido razón acerca de una cosa: en la filosofía, saber cómo comenzar es quizá la tarea más difícil de todas. Nosotros, quienes quiera que seamos, sólo podemos comenzar investigando a partir de la atalaya que nos proporciona nuestra relación con algún pasado social e intelectual específico, por medio del cual nos habríamos afiliado a alguna tradición particular de investigación, prosiguiendo la historia de esa investigación hasta el presente: como aristotélico, como agustiniano, como tomista, como humeano, como liberal postilustrado, o como cualquier otra cosa.

Para cada uno de nosotros, por tanto, la pregunta que ahora se plantea es la siguiente: ¿A qué asuntos nos lleva esa historia particular en el debate contemporáneo? ¿Qué recursos nos proporciona nuestra tradición particular en esta situación? Por medio de esos recursos, ¿podremos comprender los logros y los éxitos, así como los fracasos y las esterilidades, de tradiciones rivales más adecuadamente que como los entienden sus propios seguidores? ¿Más adecuadamente según nuestros criterios? ¿Más adecuadamente incluso según los suyos? En la medida en que las historias narradas en este libro conducen a respuestas para tales preguntas también contendrán, quizá, la promesa de responder a las preguntas: la justicia —¿según quién?—; la racionalidad —¿de qué tipo?—.

Quizás algo más podía haberse logrado, incidentalmente, en el camino hacia este punto del argumento. Al final de la discusión de las conquistas de Aristóteles, señalé que nos proporcionaba una atalaya desde la cual Sócrates y Platón podrían entenderse como contribuyentes a la constitución de una tradición particular de investigación acerca de la justicia y de la racionalidad práctica, una tradición —en ese momento— mejor explicada por el mismo Aristóteles. Dos secuelas en la historia del desarrollo ulterior de esa misma tradición han sido narradas desde entonces.

En la primera de éstas, el esquema de pensamiento de Aristóteles había sido desarrollado por el Aquinate de manera que le permitía acomodar algunas pretensiones e intuiciones agustinianas junto a la teoría aristotélica en una singular empresa dialécticamente construida. En la segunda, la incapacidad de los aristotélicos escoceses del siglo diecisiete tanto para proporcionar una réplica coherente a las nuevas dudas epistemológicas acerca de los primeros principios, como para poner adecuadamente en relación su agustinismo calvinista con su aristotelismo, le condujo a Hutcheson a sus reformulaciones de posturas más antiguas en términos del camino de las ideas, y así dejaba toda la tradición escocesa tan vulnerable a la crítica de Hume. Por contraste, el aristotelismo y el agustinismo de la síntesis dialéctica tomista no eran tan vulnerables. Aquella síntesis puede proporcionar un relato muy distinto de cómo la justificación de los primeros principios puede llevarse a cabo, y de la relación de la filosofía con la teología, una que no incluye ninguna concesión a las premisas a partir de las cuales Hume sacó sus conclusiones subversivas.

Entonces, las narrativas de estos dos episodios se combinan para mostrar una tradición aristotélica con recursos para su propia ampliación, corrección y defensa; recursos que sugieren que *prima facie*, al menos, se ha defendido la postura de que, en primer lugar, los que han pensado su camino por medio de los temas de la justicia y de la racionalidad práctica, desde la perspectiva construida y en la dirección señalada primero por Aristóteles y luego por el Aquinate, tienen toda la razón, al

menos, por el momento, para mantener que la racionalidad de su tradición se ha confirmado en sus encuentros con las otras tradiciones, y, en segundo lugar, que la tarea de caracterizar y de relatar los logros y los éxitos, así como las frustraciones y los fracasos de la tradición tomista en términos proporcionados por tradiciones rivales de investigación puede ser una tarea mucho más difícil, incluso desde el punto de vista de los seguidores de esas tradiciones, de lo que a veces se suponía.

Por supuesto que esta conclusión sería inaceptable para todos aquellos que prestan su lealtad a tradiciones rivales de investigación, y no hay ningún criterio de argumentación independiente de la tradición por apelación al cual cabría demostrarles su error. En gran parte, será por el modo en que consiguen escribir sus historias rivales como lograrán, tanto desde su propia postura como desde la tomista, confirmar o desmentir ulteriormente esta conclusión tomista emergente. Las pretensiones rivales hacia la verdad de tradiciones de investigación contendientes dependen, para su defensa, de la suficiencia y de la capacidad explicativa de la historias que los recursos de cada una de esas tradiciones en conflicto permiten escribir a sus seguidores.

HHL

INDICE ONOMASTICO

Nihil Obstat: Dr. Ferrán Blasi, Censor
Imprimatur: Jaume Traserra, Obispo Auxiliar y Vicario General
Barcelona 21 de marzo de 1994

HHL